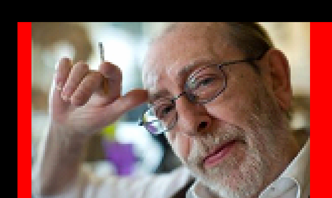
Elementos

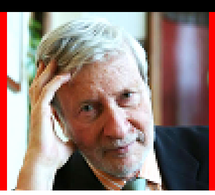
Metapolítica para una Civilización Europea Nº 57



NIETZSCHE-HEIDEGGER
IDILIOS Y DESENCUENTROS



Alain de Benoist
Heidegger, crítico de Nietzsche



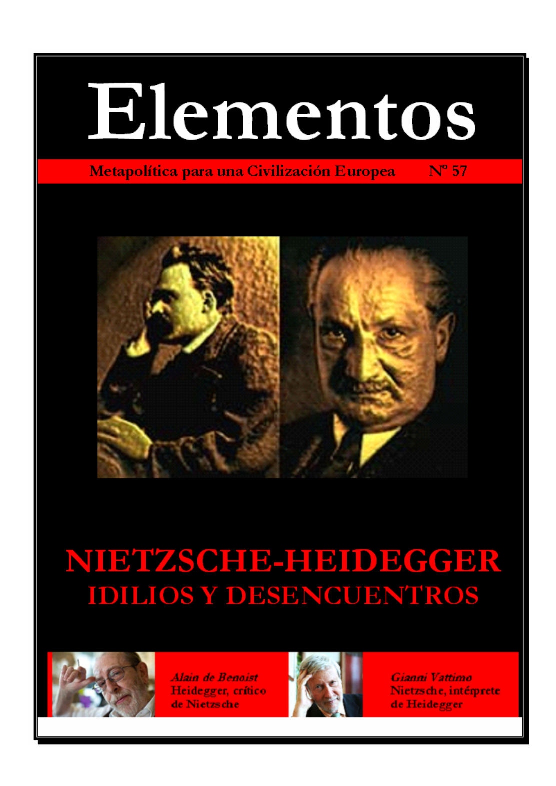
Gianni Vattimo
Nietzsche, intérprete de Heidegger

Elementos

Metapolítica para una Civilización Europea

Director:
Sebastian J. Lorenz

sebastianjlorenz@gmail.com



Elementos Nº 57

NIETZSCHE Y HEIDEGGER IDILIOS Y DESENCUENTROS

http://urkultur-imperium-europa.blogspot.com.es/

SUMARIO

Heidegger, crítico de Nietzsche. Voluntad de poder y Metafísica de la subjetividad, por *Alain de Benoist*, 3

A propósito del Nietzsche de Heidegger, por *Alberto Constante*,

Nietzsche, intérprete de Heidegger, por *Gianni Vattimo*,

Heidegger, lector de Nietzsche, por *Amán Rosales Rodríguez*,

Nietzsche y Heidegger, por *José Luis Molinuevo*,

Nietzsche-Heidegger Actualización de una controversia, por *Hernán Montecinos*,

El Nietzsche de Heidegger, por *Alberto J. L. Carrillo Canán*,

Heidegger, crítico de Nietzsche, por *Gerardo Martínez Cristerna*,

Heidegger y Vattimo: intérpretes de Nietzsche, por *Luis César Santiesteban*,

La crisis de la subjetividad de Nietzsche a Heidegger, *por Gianni Vattimo*,

La interpretación de Heidegger del Augenblick de Nietzsche. En torno a una polémica de Onto-teo-logía, por *Ricardo Espinoza Lolas*,

Heidegger, crítico de Nietzsche. Voluntad de poder y Metafísica de la subjetividad

Alain de Benoist

A partir de 1936, Martín Heidegger emprende una intensa lectura de la obra de Nietzsche, a la que consagrará un curso de primera importancia ese mismo año, y a la que seguirán varios escritos. La manera en que Heidegger analiza e interpreta la filosofía de Nietzsche representa una etapa capital de su propio pensamiento. A primera vista, sus conclusiones parecerían desconcertantes. En efecto, Heidegger ve en la conmoción nietzscheana la consecuencia lejana de la conmoción platónica primero, y de la cartesiana, después. De Nietzsche dice que se encuentra «muy cercano a Descartes en lo esencial», y lo calificará como el «más desbocado de los platónicos». ¿Cómo llegó a semejante diagnóstico? Es lo que intentaremos explicar durante esta breve exposición.

Al proclamar la «muerte de Dios» y rechazar el «mundo suprasensible» en favor del mundo sensible, que anuncia como el único auténticamente verdadero, Nietzsche parece atacar el terreno de las ideas platónicas y proclamar la inexistencia de los supra-mundos. (Inclusive el grito de «Dios ha muerto» no es la vociferación de un ateo, sino la confirmación lúcida de una muerte largamente maquinada –e incluso un grito teñido de lamento, que denuncia como verdaderos «ateos» a los crédulos cuya creencia fue enunciada de tal manera, que su siguiente paso sólo podría ser la muerte de Dios).

De hecho, Nietzsche se congratula explícitamente de haber procedido a la «inversión» del pensamiento de Platón; con ello quiere decir que invirtió los términos de la problemática. Empero, ¿tal inversión (Umkehrung) equivale a una superación (Überwindung)? ¿Podría acaso ser interpretada precisamente como una realización (Vollendung)? En otras palabras, ¿describir al mundo sensible como el «mundo verdadero», y al mundo suprasensible como una falaz ficción, bastaría para salir del platonismo? «El retorno nietzscheano al platonismo –añade Jean Beaufret– ¿acaso no responde, a su vez, dentro del propio platonismo, a algo platónico que se vuelve más visible a la luz de su retorno?».

En repetidas ocasiones Heidegger subrayó que oponerse a algo implica, de manera casi ineluctable, participar de aquello a lo que se opone. Por lo que vale afirmar que la «inversión» de Platón a la que procede Nietzsche tiene como característica principal conservar los esquemas conceptuales o la inspiración fundamental propia que pretende «invertir». Ello lo conduce a establecer que Nietzsche permanece finalmente en la «posición metafísica fundamental», a la que define como «la manera en que la que quien se plantea la pregunta rectora, o sea que se pregunte sobre si él mismo se mantiene integrado a la estructura propiamente no desarrollada de la pregunta rectora».

¿Cómo procederá para llegar a una demostración? Esencialmente a partir de una reflexión crítica de la noción de valor. Tal noción ocupa en Nietzsche, efectivamente, un sitio primordial, tanto en el fundamento de su crítica como en el de su proyecto. Nietzsche escribió: «¿Qué significa el nihilismo? –Que los valores supremos [die obersten Werte] se desvalorizan» (La voluntad de poderío, § 2).

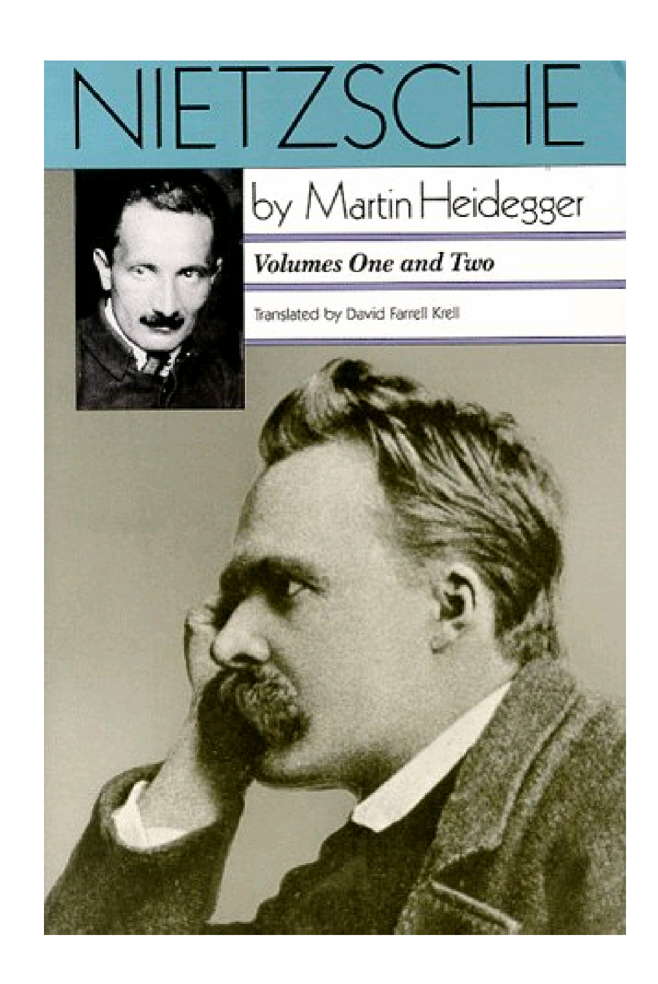
El nihilismo proviene de la imposición progresiva de algunos valores, que Nietzsche juzga como los más bajos (o los más falsos), sobre los más elevados (o los más auténticos). A mayor abundancia, Nietzsche piensa que el hombre ha proyectado progresivamente, y después ha cristalizado en su propia esfera de existencia, valores originalmente tomados del supra-mundo. En último análisis, la «desvalorización de los valores» consistió en una renuncia a los valores del mundo sensible en nombre de un ideal extra-mundano (o supra-mundano) que no es más que una mentira o un reflejo ilusorio del primero, por lo que el nihilismo procede del dualismo de ambos mundos que ha inspirado a la filosofía

occidental desde Platón. El nihilismo surge como el evento fundamental de la historia occidental; Nietzsche lee la historia como el proceso de una lenta desvalorización de los «valores supremos»; el punto final del nihilismo es que ya todo carece de valor, que no hay nada que valga. Por otra parte, para Nietzsche, la voluntad de poder es el «principio de una nueva institución de valores». El subtítulo de su libro habla por sí mismo: «Ensayo de una transvaloración de todos los valores».

Es exclusivamente a partir de la noción de valor que Nietzsche concibe la llegada del nihilismo y la posibilidad de su superación: el nihilismo consistió en la desvalorización de algunos valores; para hacerle frente, hay que instituir nuevos. Heidegger, por el contrario, rechaza enérgicamente la idea de que el papel propio de la filosofía consista en reflexionar acerca de «lo que vale» y, subsidiariamente, en determinar una escala de valores; no es, por supuesto, que para él todo tenga una equivalencia.

En eso se inspira más bien en la filosofía griega que, originalmente, era ajena a la noción de valor tal y como la entendemos hoy día, filosofía que concebía el pensamiento del Ser como la «irrupción del mundo de la diferencia» y el dominio del Ser como el dominio de la elección entre lo mejor y lo peor a partir de lo «suficiente». Como lo escribió Jean Beaufret, «escoger de preferencia a, ésa es la tarea esencialmente crítica del pensamiento del Ser [...] La idea de elegir es el trasfondo del logos que consiste en no reunir todo indiscriminadamente, sino en no atesorar, en su colección, lo que ha escogido».

La primacía del «valor» en su sentido moderno deriva del primado platónico del agathon, del bien en sí, del bien abstracto. Dicho bien, separado de cualquier determinación concreta, es el que determina la cualidad del Ser al mismo tiempo que la del mundo de las ideas. Decir que el mundo suprasensible está gobernado por el bien significa, en Platón, que el mundo de las ideas está gobernado asimismo por una idea, el agathon, que es como la primera entre todas, es decir, el valor por excelencia. De donde resulta que la verdad del Ser, la verdad sin más, no vale por sí misma –como era también entre los presocráticos, para quienes la verdad se bastaba a sí misma y no tenía necesidad de que la garantizara nada más elevado a ella– pero solamente en tanto encarna o expresa el agathon del que depende. «Así es como Platón inaugura, con el nombre de filosofía, la condición de la verdad». La historia filosófica de la noción de valor será la historia de la condición de la verdad.



Todo valor siempre se identifica con un punto de vista; cualquier valor apunta hacia alguna dirección, pone en la mira aquello que decide que vale. La definición moderna de «valor» aparecía con entera perfección en Descartes, quien hace culminar el ejercicio de la filosofía con la determinación del «valor justo» de los bienes que no dependen de nosotros, y esto a partir de un solo foco de determinación: el ego cogitans. De esto emergen dos consecuencias fundamentales.

La primera es la aparición de una nueva figura de la verdad. Con Descartes, la verdad

ya no es la otrora aléthèia de los antiguos griegos, y tampoco la adæquatio que antaño satisfacía a los escolásticos («veritas est adæquatio intellectus et rei»); de mera concordancia, la verdad se vuelve «certeza» –el «verum» se transforma en «certum»– instituyéndose así «como seguridad de la existencia en su evaluable maquinabilidad».

Descartes no se interroga acerca del Ser, sino únicamente sobre lo que está y puede plantearse en la dimensión de la certeza. Ello quiere decir que no se preocupa más que del saber susceptible de plantearse como saber en sí. El saber en sí condiciona cualquier otro saber, mientras que Aristóteles, por ejemplo, planteaba lo contrario: que todo saber es, en principio, saber sobre otra cosa, y sólo así podía aproximarse a la esencia de la verdad. A la seguridad que nos da la fe en las cosas ausentes («absentibus», diría Tomás de Aquino), se responderá en lo sucesivo con la certeza de la «intuitis mentis», que sustituirá a la autoridad divina. Descartes asegura que la interpretación de la verdad como certeza proviene de la existencia del sujeto pensante que se prueba como tal. Heidegger demuestra que en realidad sucede lo contrario: es el hecho de plantear la existencia del sujeto como primera verdad cierta la que conduce a concebir cualquier verdad como certeza.

La segunda consecuencia de la afirmación moderna de la primacía del valor es la emergencia de lo que Heidegger llama la metafísica de la subjetividad. Es, en efecto, con Descartes que el «yo» se transforma en «sujeto» o, para decirlo en palabras de Heidegger, que el hombre «en tanto subjectum se organiza y apela a su seguridad respecto de su instalación en la totalidad del ser». Con Descartes, el sujeto es aquel cuya ciencia reflexiva, la ciencia de él mismo, se vuelve el único criterio de verdad. Eso significa –escribe Heidegger– que en adelante «el hombre es el fundamento subyacente por excelencia de toda re-presentación del ente y de su verdad [...] Esto es: cualquier ser extra-humano se vuelve un objeto para este sujeto».

Ahora bien, el esbozo que vemos dibujarse hacia una concepción puramente subjetiva de la verdad implica que la decisión reasume un papel esencial y, por consiguiente, la voluntad. El «cogito ergo sum» cartesiano enuncia que yo soy en tanto me represento, que mi ser está determinado por la representación que me hago de mí mismo, pero también que mi manera de representar (me) las cosas igualmente decide sobre su presencia o sobre la presencia contenida en ellas.

Si en un primer momento será considerado como cierto lo que el sujeto estima que es tal de manera perceptiva, en un segundo momento es lo que él decide poner como tal lo que será visto como cierto. A partir de allí, la verdad será más la que se quiere que la que se percibe como tal. La certeza cartesiana es pues, ante todo, asunto de voluntad: el juicio mismo se deja interpretar desde el horizonte de la voluntad y como asentimiento de la voluntad.

> El conocimiento mismo de la verdad, tal y como lo requiere para una exacta apreciación de los valores –escribe Jean Beaufret– se vuelve, a su vez, objeto de una apreciación que, por su parte, depende esencialmente de la aptitud de la voluntad para dar la cara a situaciones con las que se encuentra comprometida.

Heidegger se inclina seguidamente por los dos componentes fundamentales de la filosofía de Nietzsche: la voluntad de poder y el eterno retorno. Al reaccionar en contra de la interpretación propuesta en 1931 por Alfred Bäumler –interpretación según la cual la culminación del pensamiento nietzscheano sería el tema de la voluntad de poder, mientras que la doctrina del eterno retorno resultaría algo «sin mayores consecuencias»– Heidegger se ocupa en demostrar que ambas temáticas son en realidad indisociables una de la otra; el que así sean puede leerse explícitamente en Nietzsche.

Así, por ejemplo, cuando escribe esta reveladora frase: «Imprimir al devenir el carácter del Ser –he aquí la suprema voluntad de poder». O bien cuando declara que la voluntad de poder es una fuerza finita cuyo despliegue sólo puede ser infinito, pero que dicho despliegue «no puede ser pensado de

otro modo más que como algo periódico». En Así hablaba Zarathustra, el tema de la voluntad de poder corresponde, por supuesto, a la figura del superhombre. El superhombre y el eterno retorno son los dos fundamentos de la enseñanza de Zarathustra. Ambas doctrinas, subraya Heidegger, no pueden ser separadas porque cada una «invita a la otra a responderle». El eterno retorno implica al superhombre, así como el superhombre implica la doctrina del retorno:

> Ambas enseñanzas se contienen y forman un círculo. Por su movimiento circular, la enseñanza responde a lo que constituye en el círculo, en tanto que eterno retorno de lo idéntico, el ser del ente, es decir, aquello que en el devenir es permanente.

Empero, ¿qué es la voluntad de poder? Nietzsche declara: «Donde he encontrado la vida, allí he encontrado la voluntad de poder». Y a mayor abundancia: «Lo que el hombre quiere, lo que quiere la parte más minúscula de un organismo vivo, es mayor poder». Así, la voluntad de poder parecería ser un atributo de la vida –e incluso su característica más esencial. Sin embargo, Heidegger reacciona con vigor contra cualquier interpretación «biologizante» de las opiniones de Nietzsche, quien ciertamente coloca el acento en la «vida», pero no lo hace en absoluto desde una perspectiva «biológica»:

> Cuando Nietzsche concibe al ente en su totalidad y como algo previo al Ser en tanto «vida» –escribe Heidegger– [...] no piensa en términos biológicos, sino metafísicamente, y así es como funda la imagen –biológica en apariencia– del mundo.

Al establecer a la voluntad de poder como la esencia de la vida, Nietzsche quiere decir, en efecto, que la voluntad de poder constituye el carácter fundamental de todo ente, que es la esencia de todo ente. La voluntad de poder –escribe– es la «esencia más íntima del ente». A fin de cuentas, es el Ser mismo el que se vuelve voluntad de poder.

Pero entonces –resalta Heidegger– «ya no hay nada por lo cual la voluntad todavía será determinable». Es por ello que resulta legítimo interpretar dicha voluntad como una voluntad que se pretende a sí misma, o sea, como una voluntad de la voluntad. ¿Acaso no dice el propio Nietzsche de la voluntad que «más bien prefiere querer la nada a no querer nada»? Además, en la expresión «voluntad de poder», ambas palabras–«voluntad» y «poder»– se corresponden tanto hasta el punto de confundirse, pues para Nietzsche el poder no es más que la esencia de la voluntad, mientras que toda voluntad remite a un querer-ser-más.

> La voluntad de poder –escribe Heidegger– es la esencia del poder. Es en esta esencia del poder –que no es nunca un simple quantum de poder– donde reside la finalidad de la voluntad con el sentido específico de que la voluntad no podría ser voluntad más que en la esencia del poder mismo».

La voluntad de poder no es finalmente más que la voluntad que se quiere a sí misma en el deseo de conquistar siempre más, es decir, de asentar siempre más la dominación del hombre en la totalidad del ente, mientras que el superhombre representa precisamente el momento en que el hombre se ha vuelto «amo en ejercer incondicionalmente el poder con los medios de poder enteramente abiertos hacia él en esta tierra».

Pero la doctrina del eterno retorno, versión nietzscheana de la eternidad –que sobrepasa la concepción cristiana de la eternidad como permanencia de un ahora para hacerla el perpetuo retorno de lo idéntico– constituye también una «declaración sobre el ente en su totalidad» (Heidegger). El ente en su totalidad es, a la vez, voluntad de poder y eterno retorno. Mejor aún: el hecho mismo de ser pensado a partir (y con la perspectiva) del eterno retorno hace de la voluntad de poder una voluntad sin objeto, una voluntad orientada siempre hacia más de sí misma.

> La voluntad de la voluntad es la verdad de la voluntad de poder con el olvido radical del ser en favor del hacer, que a su vez no tiene otro sentido que rehacer siempre con el atareo sin horizonte que, por todas partes, moviliza a un mundo que abre un nuevo espacio ante él.

Por esto Heidegger dice que el eterno retorno es «el más elevado triunfo de la metafísica de la voluntad en tanto ésta quiere su propia volición». Y añade:

> He aquí lo que importa: el ente que, en tanto tal, tiene el carácter fundamental de voluntad de poder, no podría ser otra cosa en su totalidad que eterno retorno de lo idéntico. Y al contrario: el ente, que en su totalidad es eterno retorno de lo idéntico, necesariamente debe tener, en tanto ente, el carácter fundamental de voluntad de poder.

Llevando más lejos su reflexión acerca de la relación entre voluntad de poder y el eterno retorno, Heidegger confirma que esta relación evoca, a primera vista y de manera paradójica, una distinción propiamente metafísica: la de esencia y existencia. La voluntad de poder efectivamente es en Nietzsche la esencia de la totalidad del ente, el ser del ente en su entereza, mientras que su manifestación «existencial» corresponde al orden del retorno, de suerte que el eterno retorno es como la transfiguración de la existencia. «La voluntad de poder –escribe Heidegger– designa al ser del ente en tanto tal, a la essentia del ente [...] El 'eterno retorno de lo idéntico' expresa la manera en que el ente, en su totalidad, es la existentia del ente». Por lo que respecta al superhombre, éste es «el nombre dado al ser del hombre que corresponde al ser del ente».

Para Heidegger, esto es así porque determina al ente en su totalidad por la voluntad de poder que Nietzsche razona necesariamente en términos de valores. La noción de valor es una «parte integrante necesaria de la metafísica de la voluntad de poder». «Voluntad de poder e institución de valores son la misma cosa en la medida en que la voluntad de poder explora los puntos de vista de la conservación y del crecimiento».

Ahora bien, ¿qué sentido tiene el valor en Nietzsche? Esencialmente el sentido de una «perspectiva», o sea, de un punto de vista: «El valor condiciona y determina 'perspectivamente' [...] la fundamental esencia perspectivista de la vida». Instituir nuevos valores significa, pues, determinar la perspectiva y las condiciones de perspectiva «que hacen que la vida sea vida, es decir, que aseguran la intensificación de su esencia».

Al ser la esencia de la vida la voluntad de poder, se trata de hacer esta voluntad de poder la perspectiva decisivamente abierta sobre la totalidad el ente. Pero entonces, tal y como lo confirma Heidegger, «la voluntad de poder se desvela como la subjetividad por excelencia que piensa en valores». En Nietzsche, la determinación de la esencia de la verdad se reduce pues, a una evaluación de los valores (Wertschätzung).

Ahora bien, es precisamente el sometimiento de la verdad al valor el que ya encontrábamos en Platón. Reemplazar el valor que representa el agathon por otro, por ejemplo el representado por el poder o por la «vida», no significa para nada romper con el platonismo. Es, por el contrario, permanecer en el interior del platonismo, que consiste en someter la verdad a una determinación por el valor, en contentarse en remplazar un valor considerado inferior o perjudicial por otro considerado más elevado. El valor cambia, pero la concepción de la verdad se mantiene igual.

Pero Nietzsche va incluso más lejos que Platón. Mientras este último se limitaba a establecer la verdad con dependencia del valor, en Nietzsche el valor sustituirá a la verdad. En Platón, la verdad está, en efecto, sometida solamente al bien (agathon). En Nietzsche, la verdad no está únicamente sometida a la vida, al poder, o a la voluntad de poder, sino que se reduce a ella, se confunde con ella. En adelante, la verdad ya no vale (porque es «buena»), sino que aquello que vale o que se estima que vale está por encima de la verdad. La noción de valor acaba por penetrar la de verdad. El valor fiscaliza a la verdad, aunque la verdad tiende por sí misma a convertirse en valor. Y es este proceso de mutación de la verdad en valor el que Nietzsche, de acuerdo con Heidegger, lleva a su término.

Al proponer la instauración de nuevos valores, Nietzsche se mantiene igualmente en una perspectiva cartesiana donde el sujeto

cognoscente determina, por la percepción misma que tiene, la verdad de la cosa conocida. Al quitar la máscara a la idea que ya no corresponde a un mundo en devenir, Nietzsche no puede más que apoyarse en la interpretación de la verdad como certeza –y mejor aún, como certeza subjetiva, ya que «la esencia de la subjetividad necesariamente tiende a la subjetividad incondicionada». «Nos falta comprender la filosofía de Nietzsche en tanto metafísica de la subjetividad», declara Heidegger. Al ser el valor un punto de vista y confundirse con la verdad-vuelta-valor, la verdad ya no es, en efecto, más que asunto de un punto de vista.

Empero, al mismo tiempo, el valor en tanto punto de vista, «cada vez es establecido por la manera de ver. [...] Así, los valores no son cualquier cosa que exista previamente en sí, de tal suerte que en cualquier momento también podrían volverse puntos de vista». La voluntad de poder, en tanto despliegue incondicionado de un punto de vista, corresponde a la esencia misma de una subjetividad que ya no puede obstruir: «el ente es engullido, como objetivo, en la inmanencia de la subjetividad».

> Bien considerada –escribe Heidegger– la transvaloración efectuada por Nietzsche no consiste en sustituir los valores prevalecientes por valores nuevos, sino en lo que concibe ya y ahora como valores del «ser», del «fin», de la «verdad» y nada más en tanto valores. En el fondo, la «transvaloración» nietzscheana llega a convertir en valores todas las determinaciones del ente.

Al hacerlo, Nietzsche reduce el Ser a mero correlato del sujeto. El Ser, efectivamente, no puede aparecer más que a través de los valores que son las condiciones de la voluntad impuestas por la voluntad. «El pensamiento que piensa en términos de valores –agrega también Heidegger– impide con ello al Ser mismo convertirse en su verdad».

Por lo que concierne al nihilismo, el pensamiento de Heidegger y el de Nietzsche parecen inconciliables. Cierto, Heidegger confiere a Nietzsche el crédito de haber sido el primero en reconocer en el nihilismo no solamente un rasgo característico de los tiempos modernos, sino «el hecho fundamental de la aventura (Geschehen) de la historia occidental». Persiste en la misma vía cuando escribe que «el nihilismo es historia», que «constituye la esencia de la historia occidental porque concurre al determinar la ley de las posiciones metafísicas fundamentales y la relación entre una y otras», por lo que en primer lugar hay que buscar conocer el nihilismo en tanto «ley de la historia». Para él, sin embargo, la causa esencial del nihilismo no es la desvalorización de algunos valores en beneficio de otros, sino el olvido del Ser, cuyo pensamiento, en términos de valores, representa sólo una modalidad en la medida en que el Ser vale por sí mismo más allá de cualquier valor.

> La metafísica de Nietzsche, y con ella el fundamento esencial del «nihilismo clásico», –escribe Heidegger– en lo sucesivo sólo podrán esclarecerse en tanto metafísica de la absoluta subjetividad de la voluntad de poder.

El pensamiento en términos de valores no podría oponerse al nihilismo, puesto que de allí proviene y es, también, su expresión.

Lejos de regresar al «comienzo inicial» al que desea, para Heidegger, Nietzsche no ha «acabado» con la metafísica más que en el sentido de realización (Vollendung).

> Ni Nietzsche, ni ningún pensador antes de él [...] –escribe Heidegger– llegaron al comienzo inicial; todos, en primer lugar, no ven este inicio más que en el día en que eso es, ya, una deserción respecto de ese principio, una manera para cortar eso: el día de la filosofía platónica.

Con justeza, Nietzsche pretendió invertir el platonismo. «Pero dicha inversión no suprime la posición fundamental platónica, sino que, al contrario, la consolida por la apariencia que da de haberla suprimido». El pensamiento de Nietzsche pertenece a la metafísica, a la que representa simultáneamente como cierre y realización.

> Nietzsche está más próximo a Descartes –escribe Jean Beaufret– en la medida en

> que la conmoción de la verdad, en beneficio de la voluntad que Descartes ya esboza, acaba en la interpretación propiamente nietzscheana de la verdad como Wertschâtzung, desde la óptica de la voluntad misma radicalizada como voluntad de poder. Pero está secretamente más próximo aún de Platón, en la medida en que es con Platón cuado la verdad aparece por primera vez sometida por algo más elevado que ella; tal sometimiento de la verdad constituye el estatuto propiamente platónico de la metafísica occidental, a la cual Nietzsche escapa menos de lo que porfía en retornar al platonismo.

Heidegger frecuentemente caracterizó al mundo moderno como la «época de la perfecta ausencia de sentido», ausencia que él mismo pone en relación con la «ausencia de verdad» resultado del olvido del Ser y de la llegada de la metafísica de la subjetividad. Ahora comprendemos mejor que él pueda ver el pensamiento de Nietzsche como aquel por el cual los tiempos modernos «llegan a su fisonomía propia»; el acabamiento de la metafísica instalando al ente en el desamparo ontológico que resulta del olvido y, aún más, del abandono del Ser.

Éste no sería el lugar adecuado para discutir la justeza o la pertinencia de la crítica hecha por Heidegger al pensamiento de Nietzsche. Hay que destacar, en cambio, su muy original carácter. Tanto en vida como después de su muerte, Nietzsche siempre tuvo numerosos adversarios. Éstos, en general, criticaban su irracionalismo, su hostilidad hacia el cristianismo, su supuesto «biologismo» o bien se han incomodado por las consecuencias que podrían derivarse de una «aplicación» de su doctrina; pero no encontramos nada de ello en Heidegger, quien lo confronta con otro tipo de argumentos.

Heidegger reconoce en Nietzsche el inmenso mérito de haber abordado, de manera frontal en primer lugar, la cuestión del nihilismo y, mediante ella, plantear toda la problemática de la historia occidental; pero piensa, de alguna manera, que Nietzsche no ha estado a la altura de la problemática que él mismo identificó. Empero, no es el proyecto de Nietzsche el que Heidegger pone en cuestión; por el contrario, le critica más bien no haber ido más al corazón de las cosas, de continuar siendo prisionero de una metafísica que creía haber superado.

Pero también hay un aspecto coyuntural que es necesario tener presente. Ciertamente no es un azar que haya sido en 1936, bajo el III Reich, que Heidegger se avocó a la ardua empresa de confrontar el pensamiento de Nietzsche. A través de la lectura de Nietzsche, Heidegger reconoció en el nihilismo el fenómeno más apremiante de nuestro tiempo. Al mismo tiempo reconoció, sin embargo, que tenía ante sí al nacionalsocialismo como la forma moderna del nihilismo.

En la época de Ser y tiempo, Heidegger solamente se había preocupado de presentar, desde una perspectiva sistemática y asimismo ahistórica, el carácter fundamentalmente temporal e histórico del «Dasein» humano. Es únicamente a partir del nacionalsocialismo, y mediante la lectura de Nietzsche que hasta allí lo condujo, que llegó a interrogarse acerca de la historia real, y no solamente acerca de la historia como categoría abstracta.

> Hasta qué punto en verdad el nacionalsocialismo era la expresión misma del nihilismo –escribe Silvio Vietta– [Heidegger] no los descubre más que a la luz de la evolución histórica real y a través del estudio del pensador que fue el primero en analizar a fondo las manifestaciones históricas del nihilismo moderno, a saber, de Nietzsche.

Digámoslo claramente: Heidegger, a quien se le ha reprochado injustamente su «silencio» en torno a la experiencia del III Reich, desarrolló, a través de la crítica de Nietzsche, un cuestionamiento absolutamente fundamental del nazismo (muy probablemente uno de las más fundamentales que jamás se hayan hecho).

Dicha crítica entraña dos aspectos que se reflejan mutuamente como un juego de espejos: por un lado, una crítica a la lectura abusiva que el nazismo hizo entonces de la obra de Nietzsche (en particular a partir de los

temas de la voluntad de poder y del superhombre); por el otro, una crítica de lo que, en la obra de Nietzsche, había sido susceptible de motivar la abusiva desviación que le interesa denunciar. Heidegger, en otras palabras, se esfuerza en demostrar primero que Nietzsche no dice lo que quiso decir, para después plantear cómo era posible, a partir de lo que dijo, hacerlo decir algo distinto a ello. Y al hacerlo, demuestra también lo que había de profético en la visión de Nietzsche.

En el texto del curso sobre Nietzsche, se leen, por ejemplo, frases como las siguientes:

> La voluntad de poder es, en tanto esencia misma del poder, el único valor fundamental para apreciar todo aquello que debe tener valor o aquello que no podría reivindicar ninguno [...] Respecto de por qué se combate, se le concibe o se le desea en tanto finalidad intrínseca, eso sería algo secundario. Los fines y las consignas, cualesquiera que sean, no son más que medios de combate. Debido a que se combate es que se está decidido a avanzar: el poder mismo no tiene necesidad de ningún fin. Carece de finalidad en tanto la totalidad no tiene valor alguno. La ausencia de finalidad recalca la esencia metafísica del poder.

Estas frases se aplican muy particularmente al nacionalsocialismo, que aquí es interpretado claramente no como un sistema dotado de una verdadera ideología, sino como un movimiento incesante que siempre está buscando más poder y dominación, y para el cual –como para el liberalismo de inspiración «darwiniana»– el éxito, la victoria, constituyen su criterio de verdad.

Con justo título Silvio Vietta escribe:

> Este análisis del poder, hecho por Heidegger en 1940, es notable especialmente porque evidencia una dosis de coraje personal que dista mucho de ser despreciable. Expone íntegramente, en un texto políticamente claro, que toda la fachada ideológica del nacionalsocialismo no es más que la expresión del puro poder en sí mismo, «sin finalidad» y nada más [...] Heidegger ve y dice abiertamente, en 1940, que el pensamiento de la dominación y del poder en tanto «combate» (Kampf) –y aquí la asociación con Mein Kampf difícilmente escapará al auditorio– no es, [...] en el fondo, otra cosa que el nihilismo que no se puede ceñir a la categoría de verdad más que a título de instrumento al servicio del poder y del combate mismo.

Es, pues, gracias a la lectura de Nietzsche que Heidegger pudo sentar las bases de una crítica fundamental al pensamiento del poder puro, al pensamiento de la dominación y de la control total –del que el nacionalsocialismo le parece un representante típico, pero que incluso va más allá del propio III Reich– que caracteriza a toda la modernidad en tanto prohíja el advenimiento de una humanidad conforme a la técnica moderna y a su verdad metafísica, es decir, una humanidad para la cual nada es jamás demasiado en cualquier terreno.

No hay duda que ante la mirada de Heidegger, la pulsión totalitaria fundada en el desencadenamiento de la voluntad de poder, tal y como se encarnó en el nacionalsocialismo, emerge de una metafísica de la subjetividad, de una metafísica del control, que dista mucho de haber desaparecido con el III Reich, y que, por el contrario, está condenada a perdurar tanto tiempo como perdure el nihilismo resultante del olvido del Ser. Es en ese sentido que el curso acerca de Nietzsche representa une transición entre la crítica al nacionalsocialismo y la crítica a la técnica, de la cual, la primera sólo sería un momento.

A propósito del *Nietzsche* de Heidegger

Alberto Constante

Sin duda, una de las más grandes obras del maestro del pensamiento Martin Heidegger es la dedicada a Nietzsche. Se trata de dos volúmenes que recogen las lecciones de 1936 a 1940 en Friburgo y otras disertaciones de 1940 a 1946. Heidegger explica, en el prólogo, que esta obra representa su trayectoria mental desde 1930 a 1931 hasta la *Carta sobre el humanismo* (1947), es decir, el tiempo de transición hacia lo que los comentaristas han seguido llamando la *segunda época* o el *segundo Heidegger*. Éstas no son páginas meramente históricas, en ellas el pensador de Totnauberg lleva a cabo el intento de esclarecer el pensamiento de Nietzsche desde el nivel del propio pensar, un pensar que está *in via* y se beneficia del diálogo con el pensador del nihilismo.

Nietzsche no ha sido para Heidegger un mero pretexto (como puede aducirse, y en muchos casos, debido a la incomprensión, se ha hecho), un autor intercambiable con cualquier otro. Una de las tareas que Heidegger se impuso en *Sein und Zeit* fue la destrucción de la historia de la ontología, tarea, por demás, reservada a la segunda parte de la obra, aunque, como todos saben, quedó trunca. No obstante, el pensador de Messkirch no ha hecho otra cosa en el resto de su producción filosófica que *destruir*, desmontar como las piezas de un reloj la historia de la filosofía. En este sentido, no hay lugar a la extraña y ajena distinción entre las obras sistemáticas e históricas de Heidegger, entre destrucción y construcción; la historia de la metafísica es un elemento intrínseco del pensar heideggeriano, que es un pensar histórico, *haciendo historia*.

Que Heidegger haya dedicado tanta atención a un pensador como el filósofo de Basilea hace sospechar que no está de acuerdo con la imagen de Nietzsche comúnmente aceptada y consagrada. Esto es cierto. Nietzsche representa para Heidegger nada menos que la consumación de la metafísica occidental, su última plenitud; por eso ocuparse de Nietzsche es proseguir la tarea de destrucción y construcción, tema de su propia filosofía.

La idea de un Nietzsche como último resultado de la metafísica occidental choca, violentamente, con los tópicos reinantes en el *mundillo* filosófico. Heidegger no se cansa de repetir que Nietzsche sigue siendo un desconocido o, peor aún, un malentendido. Esto puede parecer extraño después del cúmulo de trabajos que han ido apareciendo sobre este pensador, más aún, en el centenario de su muerte, Por ello, Heidegger, en la época en que escribe su *Nietzsche*, advierte que se ha investigado mucho históricamente (*historisch*), pero se ha pensado poco. Repensar la obra de Nietzsche no es, por otra parte, una empresa fácil. Ya el hecho de que muchas de sus expresiones hayan pasado al acervo del habla cotidiana es un estorbo para devolver al lenguaje de Nietzsche su verdadero sentido e incorporarlo a su contexto real, que no es otro que el de la metafísica occidental. Por esa popularización del lenguaje y por su relativa proximidad a nosotros, es difícil entenderle y entablar un diálogo fructífero con él. "Cuanto más cerca temporalmente y casi contemporáneo nos es un pensador, tanto más largo es el camino hacia su pensamiento, tanto menos podemos ahorrarnos ese largo camino", dice el propio Heidegger.

El maestro de la Selva Negra teme que todavía no estemos preparados para entender, por ejemplo, una obra como *Der Wille zur Macht*; por eso aconsejaba a sus oyentes de Friburgo, en una lección de 1951, aplazar por ahora la lectura de Nietzsche y dedicarse durante diez o quince años al estudio de... Aristóteles. Esta invitación pudo aparecer como una broma, pero nada más contrario a la idea corriente y vigente de Nietzsche; lo corriente fácilmente se convierte en evidente y queda bajo la custodia de la *sana razón*, que se resiste tenazmente a revisar sus propias *evidencias*. En el caso de Nietzsche la *sana razón* es especialmente rebelde y pretenciosa; para

ésta, lo que Nietzsche ha pensado y dicho es, por encima de exageraciones y oscuridades marginales, cosa clara y accesible a todo el mundo.

Heidegger opina, por el contrario, que no es nada fácil entender a un pensador de la talla de Nietzsche, ante todo, porque se trata de un *auténtico pensador*. Así, señala Heidegger, es difícil comprender a un pensador, no porque el pensador diga cosas complicadas y abstrusas, sino porque es difícil escucharle. Escuchar, esa operación tan simple, *presupone algo que rara vez cumplimos, a saber, el reconocer*. Reconocer consiste en abrirse a lo pensado por cada pensador como algo único, irrepetible e inagotable de tal modo que irrumpa en nosotros lo *no pensado* en su pensamiento. Para las evidencias de la *sana razón* lo no pensado de un pensar es simplemente lo ininteligible, que por cierto nunca es ocasión a la sana razón para dudar de su propia capacidad de comprensión o para recapacitar sobre sus propios límites.

> Lo que menos es capaz de hacer la sana razón es reconocer. Pues el reconocimiento exige estar dispuestos a que nuestros propios esfuerzos pensantes queden desbaratados una y otra vez por lo no pensado que hay en el pensamiento de los pensadores

La postura fundamentalmente negativa (*dagegengehen*) comporta un empequeñecimiento de lo que hay de grande en un pensador, aunque se asegure, de paso, que fue *un gran filósofo*. "Tales elogios [dice Heidegger] desde abajo son en realidad ofensas". Un Nietzsche —en la más rigurosa línea metafísica occidental— no sólo choca y molesta con la opinión generalizada, sino también con los profesionales de la filosofía. Heidegger exige que aprendamos a leer una obra como *Also sprach Zarathustra* "con el mismo rigor que un tratado de Aristóteles". La demostración efectiva de esta tesis de Heidegger es la serie de lecciones y ensayos que componen la obra en dos volúmenes, donde trata de insertar a Nietzsche en la entraña misma de la más rigurosa tradición metafísica de Occidente y que hoy es presentada al público de habla hispana.

En camino hacia el nihilismo

El primer encuentro eficaz de Heidegger con Nietzsche parece haber sido más bien tardío. Hasta las lecciones de 1936 en Friburgo no consta que se haya ocupado sistemáticamente de él. Tal vez el copioso material de Heidegger aún no publicado, especialmente en su labor de cátedra, nos obligaría a modificar esta idea. Tampoco se sabe qué es lo que determinó el primer encuentro de Heidegger con el *Loco de Turín*. Ciertamente no pudo ser la averiguación, lograda como fruto de un trato asiduo, aproximadamente a partir de 1936, de ser Nietzsche el resultado dialéctico de la experiencia metafísica de Occidente.

Tal vez, a modo de hipótesis, puedo aventurar que el concepto metafísico de nihilismo peculiar de Nietzsche pudo haber hecho impacto en el Heidegger de juventud, tal y como lo hubiera hecho la lectura de Duns Scoto. En *Sein und Zeit* y en la lección *Was ist Metaphysik?,* Heidegger concede a la noción de la nada una categoría y, sobre todo, un enfoque que representaba una novedad en la historia de la filosofía. En la tradición metafísica occidental la nada era simplemente nada —nadería, *nichtiges Nichts*, comentaría Heidegger, la pura negación del ser. Heidegger, para recuperar el ser perdido en el ente y expresar su esencial carácter huidizo, comienza por situar, establecer y colocar la ecuación hegeliana de ser = nada.

La relativamente temprana preocupación de Heidegger por la nada pudo haber despertado su creciente interés por el nihilismo de Nietzsche. El hecho es que desde la lección de 1940 *Der europäische Nihilismus*, Heidegger vuelve una y otra vez sobre esta expresión equívoca. Nietzsche había sido el primer pensador que la empleó con plena conciencia de su alcance metafísico y en un sentido que en su mente equivale a *nihilismo occidental*. Nietzsche entiende por tal un acontecimiento histórico que da carácter al siglo XIX, pero viene preparándose siglos atrás; Nietzsche lo resume en la estridente fórmula *Dios ha muerto*. Esta formulación del nihilismo es bastante ambigua y puede desorientar. Lo cierto es que la noción misma

de nihilismo está aquejada de la misma ambigüedad, como ocurre con todos los términos vulgarizados.

En su estudio *Nietzschez Wort "Gott ist tot"*, Heidegger comienza por denunciar la confusión, pues no basta con profesar una metafísica, ni siquiera la fe cristiana, para considerarse fuera del nihilismo. Como, a la inversa, el hecho de que alguien intente esclarecer la nada y su esencia no autoriza a calificarlo de nihilista.

El nihilismo de que se ocupa Nietzsche no es una doctrina sino un *movimiento histórico*, un acontecimiento decisivo en la historia de los pueblos occidentales; es el movimiento fundamental de la historia de Occidente. "Tiene tal profundidad, que su despliegue puede todavía desencadenar catástrofes", decía Heidegger hacia 1940. El término se generalizó en la pasada centuria, pero no es un producto suyo ni de aquellas naciones cuyos pensadores hablan de nihilismo. Tal vez los que se imaginan libres de él son los más sometidos a su dominio. "Pertenece, [dice Heidegger] a la esencia de este extrañísimo huésped el no poder conocer su propio origen". Lo más frecuente es considerar el nihilismo como una secuela de la descristianización occidental, del libre pensamiento o del ateísmo, pero ya advertía Nietzsche, en el pasaje del *hombre loco*, que la frase de *Dios ha muerto* nada tenía que ver con el ateísmo. Para Heidegger, particularmente, el *Dios* que ha muerto no es, pensado esencialmente, sino el mundo ideal suprasensible procedente de Platón, que ha sido norma para Occidente.

La metafísica sería el suelo y ámbito donde tiene lugar el acontecimiento llamado nihilismo, metafísica entendida como concepción general del ente bajo el esquema platónico del mundo sensible y suprasensible, el primero regido por el segundo. La desintegración de lo suprasensible en sus múltiples formas: ideas, Dios (el de la metafísica), ley moral, autoridad de la razón, el progreso, la felicidad de los más, la cultura, la civilización, en fin, todo concebido como un acontecimiento metafísico.

Por ignorar este enraizamiento metafísico, y por lo mismo su remoto origen y larga pervivencia, se cae en la ingenuidad de combatir aquellos fenómenos que no son más que derivaciones del nihilismo, confundiéndolos con éste o con sus causas; así, la prepotencia de la técnica como culpable de la *situación espiritual de nuestro tiempo*. Nietzsche, para el pensador de la Selva Negra, ha sido el primero que ha tomado conciencia del nihilismo y ha intentado pensarlo. Pero, ¿ha comprendido su esencia? En una nota de 1887 recogida en *Der Wille Zur Macht* se preguntaba el filósofo de Turín: ¿qué significa nihilismo? Y respondía: que los más altos valores se desvalorizan. Nietzsche aquí subraya esas palabras y añade otra aclaración: "Falta el fin; falta la respuesta al por qué". En la era del nihilismo los valores supremos (Dios, ideas o ideales, fines y fundamentos, lo verdadero, lo bueno, lo justo y lo bello), todo aquello que regía y determinaba la vida humana ha perdido vigencia. Y la ha perdido porque ha surgido la sospecha de que el mundo ideal no puede plasmarse en el real. La obligatoriedad de los más altos valores se hace problemática. Comúnmente se interpreta la desvalorización de los supremos valores como una decadencia, pero para Nietzsche se trata de algo más hondo: una ley histórica, la *lógica interna* de la historia occidental.

Cuando el Dios metafísico es desalojado de su lugar, de su mundo, éste vacío queda en disponibilidad, como invitando a que sea ocupado por otros *valores*. Esta invitación, que es tentación, ha sido consentida, según Nietzsche; el lugar vacío ha sido ocupado por nuevos ideales: la felicidad terrena, el socialismo, la música de Wagner, etcétera. Lejos de superarse, el nihilismo, queda agudizado; es lo que Nietzsche llama *nihilismo imperfecto*. De él dice el mismo Nietzsche: "el nihilismo imperfecto: sus formas: vivimos en medio de ellas. Los ensayos de escapar al nihilismo sin derrocar los valores tradicionales: producen el efecto contrario, agudizan el problema". En su acercamiento al pensamiento nietzscheano, Heidegger se explica así: los lugares vacíos que conserva el nihilismo imperfecto no son sino el reino ideal de lo suprasensible; el nihilismo perfecto debe

eliminar el lugar mismo, lo suprasensible como región y reino, para colocar los nuevos valores en otro lugar y así instaurar un nuevo principio de valores y superar de verdad el nihilismo. Hay que sustituir el mundo de lo suprasensible, ya exangüe, por algo que sea más vivo; el nihilismo perfecto, clásico —de ambos modos los denomina Nietzsche— buscará un ideal que sea *el ideal más exuberante*.

Nietzsche había interpretado la esencia del nihilismo desde la perspectiva del valor, y no sin razón, observa Heidegger que la aclaración de lo que Nietzsche piensa bajo la etiqueta de valor es la clave para entender su metafísica. Que la palabra valor sea esencial en la doctrina de la voluntad de poder lo deja entender Nietzsche en el subtítulo de la obra que había de contener esa doctrina: "Ensayo de una transmutación de todos los valores". En una nota de 1887-1888, recogida en *Der Wille zur Macht,* Nietzsche había propuesto la siguiente definición de valor: "el punto de vista del valor es el punto de vista de las condiciones de conservación y crecimiento respecto de estructuras complejas —de duración relativa— de la vida dentro del devenir". Como punto de vista que es, el valor está determinado por y para un *ver*, un ver que es representar y, como tal, implica como ingrediente esencial la tendencia o apetito, como había señalado Leibniz (el *appetitus*, concomitante de la *perceptio*). El valor es punto de vista y punto de vista es el hecho de ser todo ente representativo-apetitivo. Es decir, valor significa para Nietzsche tanto como *condición de la vida*, algo que se requiere para que la vida sea vida. Vida en Nietzsche es lo mismo que ente; vida es cada ente y el conjunto de los entes. En este sentido, los valores son *condiciones de conservación y crecimiento de la vida*. De estas dos notas la decisiva es la segunda: la superación (*Steigerung über sich hinaus*). De aquí que el valor como condición de la vida tenga que concebirse como aquello que excita y fomenta el incremento de la vida; sólo lo que eleva la vida tiene valor o, más exactamente, *es un valor*. Las condiciones que apuntan a la mera conservación se convierten en impedimentos para la elevación de la vida y son, estrictamente hablando, desvalores, que es lo que eran los *supremos valores tradicionales*. Esto es lo que para Nietzsche exige, demanda una "transmutación de todos los valores anteriores y una nueva posición de valores". La vida transcurre dentro del ámbito del devenir (*werden*), pero el devenir para Nietzsche es en el fondo lo mismo que voluntad de poder, "Voluntad de poder, devenir, vida y ser en el más amplio sentido significan en el lenguaje de Nietzsche lo mismo", dice Heidegger. En el seno del devenir se configura la vida, lo viviente, en los respectivos centros y estructuras de poder: arte, Estado, religión, ciencia, sociedad. La voluntad de poder es, pues, la que determina todos los puntos de vista, todos los centros de dominio y, por tanto, todos los valores; la voluntad de poder es el origen, a la vez, de la necesidad y de la posibilidad de la posición de valores; es ella la que los necesita y los hace posibles. De ahí las palabras de Nietzsche: "Los valores y su mutación están en relación con el incremento del poder del que pone los valores".

De la voluntad de poder

> Al pensamiento nietzscheano de la voluntad de poder lo denominamos su pensamiento único. Con ello queda dicho al mismo tiempo que el otro pensamiento de Nietzsche, el del eterno retorno de lo mismo, está necesariamente incluido en el de voluntad de poder.

El título *voluntad de poder* es un término fundamental de la filosofía definitiva de Nietzsche, de su metafísica, que es metafísica de la voluntad de poder. Nietzsche habla por primera vez de la voluntad de poder en un contexto revelador: en la segunda parte de *Also sprach Zarathustra*, que apareció en 1883, un año después de *Die fröhliche Wissenchaft* dice el filósofo: "Allí donde encontré algo vivo, encontré voluntad de poder". Querer es querer-ser-señor; también en la voluntad de servicio hay voluntad de poder, no sólo porque el servidor aspire a dejar su condición para convertirse en señor; también ser-servidor es querer-ser-señor. Querer, explica Heidegger, no es un desear, simple aspiración, propensión a algo, sino que incluye en sí mandar. Quien manda es señor en cuanto dispone con su saber sobre las posibilidades

de obrar; en el mandato se manda la realización de lo dispuesto y planeado. En el mandato obedece el que manda, no sólo el que ejecuta; obedece a ese disponer y poder disponer, y así se obedece a sí mismo; mandar es superarse (obedecerse) a sí mismo y es más fácil que obedecer; sólo a quien no es capaz de obedecerse a sí mismo hay que mandarle. De igual forma el *poder* de la voluntad de poder no es sino el modo como la voluntad se quiere a sí misma: un mandato, un mandar; al mandar, la voluntad es una misma cosa con lo mandado, con lo querido.

La esencia de la voluntad de poder es la misma esencia del querer: querer es voluntad de poder. El querer es la nota fundamental de todo lo real, *la esencia más íntima del ser*, dice Nietzsche (donde ser = el ente en su totalidad). No se trata pues de psicología, sino de metafísica; aquí la realidad, el ente, sigue concibiéndose como en toda la tradición metafísica como *hypokeímenon*, es decir, *sub-jectum*. Sólo que ya con Leibniz el *êidos* (forma del ente) se había transformado en *perceptio*, acompañada del *appetitus*. En Nietzsche, el *appetitus* de la *perceptio* se metamorfosea en voluntad de poder. La *ousía* o entidad del ente, el *sub-jectum* se había transmutado en la Edad Moderna en *subjetividad* de la conciencia, pero esta subjetividad es ahora, con Nietzsche, cuando muestra su verdadero rostro, lo que en el fondo era: voluntad de querer, el querer del querer. “Querer [dice Nietzsche] es tanto como querer llegar a ser más fuerte, querer crecer, y además querer los medios”. Los medios esenciales son las condiciones que pone la voluntad de poder y que Nietzsche los llama valores. “En todo querer hay un estimar”, decía Nietzsche, pero estimar significa aquí poner la condición de la conservación y aumento de poder; la voluntad de poder es esencialmente voluntad que pone valores, los cuales son las condiciones de conservación y acrecentamiento del poder dentro del ser del ente. La voluntad de poder se revela en su verdadera realidad como el fundamento y ámbito de la posición de valores.

La voluntad de poder y la posición de valores son la lógica consecuencia, la consumación de la metafísica, ante todo de la moderna. Esta última se afana tras lo incondicionalmente indubitable, lo cierto, la certeza, *firmum et mansurum quid stabilire*, en expresión de Descartes. Lo permanente, lo constantemente presente es desde antiguo el *hypokeímenon*, el *sub-jectum*, lo que subyace, y modernamente la verdad como certeza, el *ego cogito*, la subjetividad de la conciencia como certeza.

Nietzsche, según Heidegger, desarrolla la *lógica interna* de esta concepción. La verdad y la certeza8 son en su última esencia *valores* y valores puestos por la voluntad de poder, es ella quien debe poner las condiciones de mantenimiento y conservación de sí misma, por tanto, de la aseguración de sí misma y del ente. El ente, que está presente en la representación, no queda asegurado sino por la seguridad de tenerlo por verdadero, es decir, por la certeza; luego el fundamento último de la verdad y de la certeza es la voluntad de poder; verdad y certeza son valores exigidos y puestos por la voluntad de poder. La doctrina de Nietzsche sobre la voluntad de poder como esencia de toda realidad es la culminación de la metafísica moderna de la subjetividad. Por eso puede escribir el maestro de Basilea: “el problema de los valores es más fundamental que el problema de la certeza; este último sólo alcanza sentido bajo el presupuesto de que el problema del valor ha sido solucionado”.

¿Qué metamorfosis ha sufrido la noción de verdad? Ya no es como para los primeros pensadores: patentización del ente, ni como para los medievales la adecuación del conocimiento con el objeto, ni la certeza como una posición de seguridad, no, verdad es ahora la “estable aseguración del ámbito desde el que la voluntad de poder se quiere a sí misma”. Pero esta idea nietzscheana de verdad es el precipitado de todo el proceso histórico en que quedan incluidos los momentos anteriores. La verdad es un valor necesario para la autoaseguración de la voluntad de poder, pero no es el más alto valor. La verdad es necesaria para mantenerse la voluntad en el poder alcanzado, pero es impotente para hacerle escalar nuevos grados de poder: la verdad no abre posibilidades a la voluntad.

La liberación de la voluntad hacia sus posibilidades es una función del arte. Pero Nietzsche no concibe el arte como un artista. En *Der Wille zur Macht* hace la anotación siguiente: "La obra de arte, cuando aparece sin artistas, por ejemplo, como cuerpo, como organización. [..] Hasta qué punto es el artista sólo una etapa previa. El mundo como obra de arte que se alumbra a sí misma". La esencia del arte, vista desde la voluntad de poder, consiste en ser algo que excita y aguijonea al querer; Nietzsche lo expresa diciendo que el arte es "el gran estímulo de la vida".9 Por ello, pudo decir Nietzsche que "el arte es más valioso que la verdad". He aquí el principio fundamental de la voluntad de poder.

La experiencia de la desvalorización de todos los valores tradicionales (entendidos éstos como el mundo suprasensible platónico) culmina en la conciencia de que *Dios ha muerto*, de que los fines, metas e ideales de la precedente metafísica se han hecho ineficaces, han quedado inertes. Pero la desvalorización incluye para Nietzsche un aspecto positivo; como señala el *Loco* de *Die fröhliche Wissenschaft*, el hombre camina a una más alta historia desde el momento que la voluntad de poder se establece como principio de todo valor —la voluntad que es la realidad de lo real, el ser del ente. Es lo que quiere expresar la frase con que Nietzsche da conclusión a la primera parte de *Also sprach Zarathustra*: "Todos los dioses han muerto, ¡viva el superhombre!".

El superhombre de Nietzsche en Heidegger

El superhombre para Heidegger es una noción metafísica, hija de la lógica interna de la metafísica occidental, que está determinada por la voluntad de poder. Si la realidad es voluntad de poder, hay que decir que el hombre está destinado y predestinado a la dominación de la Tierra, cumpliendo así hasta el extremo el mandato del Antiguo Testamento. Pero ¿hasta qué punto está el hombre actual capacitado para llevar a cabo la dominación sobre todo ente? No hay duda que el hombre tiene que trascenderse a sí mismo, superando lo que ha sido hasta ahora, la superación del hombre anterior es el superhombre. Nietzsche encarna su doctrina del superhombre en la figura legendaria de

Zaratustra. Pero ¿quién es el Zaratustra? "Zaratustra es sólo el maestro, no ya el superhombre mismo. Y Nietzsche no es Zaratustra, sino el interrogador, el que intenta medir la esencia de Zaratustra". ¿Quién es esa figura enigmática que reaparece en la época de la consumación de la metafísica? Para Heidegger sigue siendo todavía eso, enigma que apenas hemos comenzado a descifrar, entre otras razones porque Zaratustra es el maestro ambiguo que enseña a la vez el superhombre y el eterno retorno. "¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche? Es el portavoz de Dionisos. Esto significa que Zaratustra es el maestro que en su doctrina del superhombre y para esta doctrina enseña el eterno retorno de lo igual".

En el diálogo que entablaron, por encima de la doble celebración de su sexagésimo cumpleaños, Ernst Jünger y Martin Heidegger, diálogo que tomó la forma de un tratado sobre el nihilismo, el primero posibilitó pensar con el título mismo, "Más allá de la línea", que cumplía el cruce de la zona crítica, o que podría cumplirse. Pero el segundo, con más rigor, dando otro sentido al mismo título, anotaba en seguida que el movimiento del nihilismo consiste en dejar indeciso, cuando se acaba, lo que significa este acabamiento: o su fin o su cumplimiento —y lo que significa este cumplimiento: el paso a la nulidad de la nada o a la región de un nuevo giro del ser—. Asimismo, observaba que es muy peligroso describir la acción del nihilismo, porque la descripción ya forma parte de la acción; sin embargo, si pretender dar *una buena definición* del nihilismo es una pretensión rara, renunciar a esta tentativa es dejar el campo libre a lo que tal vez es esencial en él: su don de disfrazamiento, su negativa a confesar sus orígenes, su poder de sustraerse a toda explicación decisiva. Hablamos del paso de la zona crítica, pero el hombre no es sólo un transeúnte, que únicamente tendría una relación geográfica con lo que cruza, no sólo está en la zona, él mismo es, aunque no por sí solo ni para sí solo, esta zona y esta línea. Heidegger sugería que estaríamos bien

inspirados escribiendo en adelante la palabra ser y la palabra nada solamente tachadas por una cruz de san Andrés: ser, nada.

En la respuesta que Heidegger le da a Jünger a su texto *Sobre la línea*, Heidegger enuncia de manera enigmática el hecho de que:

> Hablar de la subjetidad (no subjetividad) de la esencia humana como el fundamento de la objetividad de todo *subiectum* (de todo presente) parece en todos aspectos paradójico y artificial. Esta apariencia tiene su fundamento en que apenas hemos comenzado a preguntar por qué y de qué manera será necesario dentro de la metafísica moderna un pensar que Zaratustra representa como forma.

En un borrador de *Also sprach Zarathustra* escribe Nietzsche: "Hemos creado el pensamiento más difícil, creemos ahora el ser para el cual sea leve y dichoso". *Ese pensamiento es el pensamiento del eterno retorno de lo mismo, el más grave y difícil*, según glosa Heidegger,12 en un doble sentido correspondiente al término alemán *schwer*: el más difícil y el más grave, el de más peso, el más oneroso. El eterno retorno de lo mismo significa la voluntad de poder afrontada desde el ángulo de la existencia. Esto es, que constituye la determinación del ente en su totalidad. Desde este punto de vista, el eterno retorno no puede ser considerado como un simple accesorio mítico del pensamiento nietzscheano, sino que se inscribe de modo riguroso en la economía del sistema. En la carta sobre el humanismo escribe Heidegger, a propósito de la existencia: "Kant la piensa como realidad en el sentido de objetividad de la experiencia; Hegel la determina como idea de la subjetividad absoluta que se sabe a sí misma. Nietzsche la concibe como eterno retorno de lo mismo".

En su obra sobre Nietzsche se explicita este pensamiento: el ente fundamentalmente caracterizado, en cuanto tal, como voluntad de poder no podría ser otra cosa en su totalidad que eterno retorno de lo mismo. Y a la inversa: el ente que en su totalidad es eterno retorno de lo mismo debe necesariamente tener, en cuanto ente, el carácter fundamental de la voluntad de poder. La propiedad del ser del ente y la integridad del ente exigen de manera recíproca, y a partir de la unidad de la verdad del ente, el modo de su esencia respectiva.14 ¿En qué consiste lo propio del eterno retorno? El eterno retorno es la voluntad de poder en cuanto que, a través de su incesante superación de todo poder dado, "retorna al interior de sí misma". "El eterno retorno es la manera como lo inconsistente (el devenir) se presencializa en cuanto tal, y esto dentro de la suprema consistencia (el movimiento cíclico), con el único objeto de afirmar la constante posibilidad del ejercicio del poder".

Heidegger reconoce que Nietzsche padeció oscuridades y *curiosos desvíos* a la hora de explicar el hallazgo del eterno retorno, pero la oscuridad es, en parte, inherente al tema mismo, ante ella Nietzsche "tuvo que retroceder espantado". Se trata de un pensamiento oscuro. Este pensamiento, dice Heidegger, "está ya" en la metafísica occidental y no sólo este pensamiento aislado, sino "todo Nietzsche", precisamente su meditación está encaminada a descubrir en él la raíz común con el pensar occidental; Heidegger no cree haber disminuido con ello un ápice la originalidad y la grandeza de Nietzsche, pero tampoco se cree excusado de pensar a fondo "el pensamiento más difícil [...], el más grave pensamiento".

Pues cuando se revele a la luz del día, en un futuro más o menos lejano, la esencia de la técnica moderna, se caerá en la cuenta de la terrible realidad del eterno retorno. Lo cual equivale a decir que la técnica moderna no es sino su realización más perfecta, un intento de eterno retorno de lo mismo, fundado en una concepción de la realidad *como si* ésta fuera algo siempre idéntico y siempre reversible en un proceso interminable. No se trata de una convicción personal y menos aún de una convicción religiosa, sino del pensamiento de la esencia del tiempo. Lo que Nietzsche piensa a través del eterno retorno es, por tanto, "el ser en cuanto tiempo". Así pues, al interpretar la voluntad de poder como eterno retorno de lo mismo, Nietzsche —lo que ha puesto al descubierto— es otra nota constitutiva del

ente que siempre había quedado en el trasfondo: el tiempo. Por eso opina Heidegger que la unidad de voluntad de poder y eterno retorno de lo mismo, el pensamiento más arduo, el pensamiento más difícil de Nietzsche, equivale a la unidad de ser y tiempo.

Sin embargo, a pesar de que Nietzsche no tuvo plena conciencia de esta equivalencia y, en general el filósofo de Basilea no se planteó el problema de ser y tiempo (aunque tampoco se plantearon este problema ni Platón ni Aristóteles, aunque tropezaron con él al concebir el ser desde una dimensión temporal, como *ousía*, presencia), este pensamiento (que podría haber sido la cima de la meditación de Nietzsche), se desarrolla aún dentro del marco de la metafísica. Es verdad que el ser ya no se concibe separado del devenir, pues como decía Nietzsche "Imprimir al devenir el carácter de ser: he aquí la suprema voluntad de poder".

Nietzsche, empero, no ha privilegiado al devenir más que dándole el carácter de *presencia constante*, pensándolo en su relación con la consistencia del ente metafísicamente concebido, es decir, con la voluntad de poder. De esta forma, el eterno retorno de lo mismo permanece todavía dentro de una concepción metafísica del tiempo:

> Desde el principio de la metafísica occidental, el ser ha sido comprendido como consistencia de la presencia. Aquí la consistencia significa, de manera equívoca, tanto la fijeza como la perseverancia (o la consistencia). La noción nietzscheana del eterno retorno de lo mismo enuncia esta misma esencia del ser. Es cierto que Nietzsche concibe el ser como siendo lo consistente, lo fijo, lo solidificado y lo estático, oponiéndolo así al devenir. Y no obstante reside el ser en la voluntad de poder, la cual debe afirmarse en la consistencia a partir de algo consistente. Es verdad que esto ocurre así con el único fin de superarse de manera constante, esto es, de devenir.

Para Nietzsche, el devenir, el movimiento del mundo finito, transcurre en un tiempo que es efectivo e ilimitado. En este tiempo infinito, el movimiento del mundo tiene que refluir en sí, dado que no alcanza ningún estado de equilibrio. El devenir que refluye en sí es el eterno retorno. Tal retorno podría solamente ser evitado si hubiera sido excluido por una intención y una finalidad anticipantes. Sin embargo, Nietzsche excluye una tal intención y una tal finalidad en cuanto piensa el mundo como *caos*, rechazando así de antemano toda voluntad creadora y ordenadora. De hecho, el pensamiento del eterno retorno es tan poco calculado y dispuesto que tuvo que venir a él y ello en un lugar y en un tiempo bien determinado: en agosto de 1881, a seis mil pies de altura, ante un monumental bloque de piedra en forma de pirámide, en la Engadina. Un pensamiento que llegó como llegan todos los grandes pensamientos: inopinadamente porque estaba preparado y penosamente elaborado por un largo trabajo. Tal pensamiento exigía un viraje decisivo de un pensar que no podía hablar sobre su pensamiento decisivo porque era justamente ese viraje el que debía ser la sede de su despliegue.

Si es cierto que el auténtico pensamiento del tiempo resulta ser el criterio fundamental para un acertado planteamiento de la cuestión del ser, hay que decir que Nietzsche se limita a presentir tan sólo este pensamiento. La concepción del eterno retorno de lo mismo le separa de aquel pensamiento y le proyecta hacia la metafísica, y así la *presencia del ser* se confunde con el tiempo presente del ahora. Heidegger descubre esta confusión de manera particularmente clara en el análisis de la significación del *instante* en el eterno retorno nietzscheano. El retorno y lo eterno requieren un *pensar a partir del instante*. El devenir se condensa en la eternidad del instante; en rigor, la eternidad y para el caso el tiempo del eterno retorno de lo mismo no pueden comprenderse más que en y por el instante, decía Nietzsche.

El instante, que es donde la eternidad alcanza validez, no es representable como punto temporal, a esto se debe que tampoco el retorno pueda ser medido cronológicamente: entre uno y otro retorno no se da ningún tiempo, "pasa rápido como un rayo, y ello

aunque criaturas vivientes lo midieran por billones de años o ni siquiera pudieran llegar a medirlo". El instante es la decisión de la que todo depende.

Pero el instante es una noción ambigua que puede significar tanto la fijación puntual de la presencia como la unidad de los éxtasis temporales, cuya comprensión podría conducir a una concepción no metafísica del hombre:

> Por el instante determinamos el tiempo en que futuro y pasado se contraponen en el momento mismo en el que son sobrepasados y consumados por el hombre. Esto es así por el hecho de situarse el hombre mismo en el lugar de esta colisión; más todavía, por ser el hombre mismo este lugar.

Nietzsche, en realidad, no alcanza esta comprensión. Lo que hay en el fondo es aquello que Klossowsky sentencia:

> El eterno retorno, necesidad que hay de querer: sólo el que soy ahora puede anhelar esa necesidad de mi retorno y de todos los acontecimientos que desembocaron en lo que soy —por eso aquí la voluntad supone un sujeto; ahora bien, ese sujeto no puede ya querer ser el mismo que el que fue hasta ahora, pero quiere que estén dadas todas las condiciones para eso; ya que, abarcando con una sola mirada la necesidad del eterno retorno como ley universal, desactualizo mi yo actual para pretenderme en todos los otros *yoes* cuya serie debe ser recorrida con el fin de que, al seguir el movimiento circular, vuelva a ser lo que soy en el instante de descubrir la ley del eterno retorno.

En el instante en que se me revela el eterno retorno dejo de ser yo mismo *hic et nunc:*

> ¡Mira este portón! ¡Enano!, seguí diciendo: tiene dos caras. Dos caminos convergen aquí: nadie los ha recorrido aún hasta su final [...] Esa larga calle hacia atrás: dura una eternidad. Y esa larga calle hacia delante —es otra eternidad [...] Se contraponen esos caminos: chocan derechamente de cabeza: —y aquí, en este portón, es donde convergen [...] El nombre del portón está escrito arriba: 'Instante' [...] Pero si alguien recorriese uno de ellos —cada vez y cada vez más lejos: ¿crees tú, enano, que esos caminos se contradicen eternamente?— [...] Todas las cosas derechas mienten, murmuró con desprecio el enano. Toda verdad es curva, el tiempo mismo es un círculo [...] Cada una de las cosas que pueden correr, ¿no tendrá que haber recorrido ya alguna vez esa calle? Cada una de las cosas que pueden ocurrir, ¿no tendrá que haber ocurrido, haber sido hecha, haber transcurrido ya alguna vez?

El tiempo del eterno retorno de lo mismo resulta ser una inmovilización del devenir. No es de otro modo tal y como lo comprende Klossowsky cuando señala "que en el mismo instante en que se me ha revelado la necesidad del movimiento Circular ¡se presenta en mi vida como si nunca hubiese tenido lugar!". Quizá por ello, bien pudo decir Heidegger que el eterno retorno sólo puede ser pensado por aquel joven pastor por cuya garganta repta una negra serpiente —el sombrío *siempre da igual*, el carecer de meta del nihilismo— y que no puede desembarazarse de esa serpiente sino mordiendo su cabeza: La idea del retorno no existe sino como esa mordedura, como esa decisión sobre el acontecer histórico del nihilismo.

Es en este sentido en que el superhombre asociado y apropiado por el eterno retorno perdura todavía la imagen del hombre según la metafísica. Nietzsche, al proponer como único modo de superación del hombre actual, como puente hacia el superhombre, la redención de la venganza, lo que pide es la reconciliación con el tiempo, o, lo que es lo mismo, exhorta a una conversión en el seno de la voluntad misma; efectivamente, la realidad es concebida en la metafísica occidental como voluntad, como en aquellas frases de Schelling que decía que "querer es el ser primigenio", y precisamente uno de los predicados del ser en su plenitud ha sido desde siempre la "eternidad e independencia del tiempo". Pero hay que precisar.

Lo que propiamente repugna a la voluntad no es el pasar, sino la petrificación del pasar en el pasado irreversible e irremediablemente, la congelación de lo pasado en la rigidez de lo definitivo. ¿En qué puede consistir la redención de la venganza? No en escapar de los dominios de la voluntad, pues ésta sería la condenación a la nada, la aniquilación de la realidad, ya que el ser es, en la concepción de Nietzsche y de la metafísica tradicional, voluntad; la redención de la venganza consiste en la liberación de aquello que contraría y repugna a la voluntad: el *fue*, el pasado como tal, con lo cual la voluntad llegaría a la plenitud de sí misma.

No se trata de la liquidación del tiempo como pasar y transcurrir, la contrariedad de la voluntad cesa cuando el *fue* no queda solidificado en el pasado sino que retorna una y otra vez, convirtiéndose en un ir y venir, pasar y volver de las cosas. A esto nada tiene que oponer la voluntad, nada tiene que objetar al constante retorno de todo, y si ese retorno de lo mismo es eterno, satisface toda la necesidad de la voluntad, uno de cuyos atributos es la tendencia a la eternidad: la voluntad sólo lo es pleno queriendo eternamente y siendo eterno aquello que quiere.

En resumen, podría decir que la idea de Heidegger es que las dos teorías fundamentales de Nietzsche, la voluntad de poder y el eterno retorno de lo mismo, dicen en el fondo lo mismo; ambas piensan lo esencial de la metafísica occidental, la primera en el lenguaje de la metafísica moderna y la segunda en el de su consumación o culminación. Basta, para convencerse de ello, con reconstruir el esquema fundamental de la metafísica: ésta se propone conocer en ente en su entidad, es decir, en cuanto ente, y cree haberlo logrado cuando ha establecido como notas fundamentales del ente la permanencia y la presencia; el ente sería lo permanente y presente, la presencia permanente; la voluntad de poder sería la consistencia de la realidad y el eterno retorno su modo de existir. Pero algo de esto entrevió Nietzsche: "'El eterno retorno de lo mismo' es el nombre del ser del ente. 'Superhombre' es el nombre de la esencia del hombre que corresponde a este ser".

El eterno retorno es, en efecto, un conato de superación de la noción tradicional de tiempo: la unidad de voluntad de poder y el eterno retorno quiere ser fusión no sólo del mundo sensible y suprasensible, de esencia y existencia, de ser y devenir, sino también de los tres momentos del tiempo en el *ahora*. Baste recordar aquí el pasaje de *Also sprach Zarathustra* titulado "Del gran anhelo", donde Zaratustra expone su doctrina del eterno retorno, que califica de su "pensamiento más profundo" en el diálogo con su propia alma: "Oh alma mía, yo te he enseñado a decir 'hoy' como se dice 'alguna vez' y 'en otro tiempo' y a bailar tu ronda por encima de todo aquí y ahí y allá".

Con estas palabras, Nietzsche alude a la superación del tiempo. Lo que Zaratustra tiene que decir a su propia alma es que el futuro y el pasado son como el presente, pero que el presente a su vez es como el pasado y el futuro: todo es lo mismo, todo es igual; todo es una única actualidad, un constante ahora, el tiempo se convierte en una eternidad, sólo que para Nietzsche lo constante o lo igual no consiste en quietud, en un ahora congelado, sino en un retorno de lo igual, o, como dijera Klossowsky: el círculo vicioso. En el eterno retorno se afirma el ser del ente como devenir, en su eterno retornar; ya que si lo único subsistente es la infinitud del tiempo mismo, ningún fin como tal podrá ser alcanzado jamás.

Apenas alcanzada la cuota perseguida, esto es, el máximo de sentido, ese estado de equilibrio es roto para volver a recomenzar y garantizar así la eternidad del devenir.

> Si el mundo tuviese un fin, este fin se habría ya logrado. Si hubiera algún estado final no previsto, también debería de haberse realizado. Si el mundo fuese, en general, capaz de persistir y de cristalizar de "ser"; si en todo su devenir tuviese sólo por un momento esta capacidad de "ser", hace mucho tiempo que hubiera terminado todo devenir, y por consiguiente, todo pensamiento, todo

"espíritu". El hecho de que el espíritu sea devenir demuestra que el mundo carece de meta, de estado final, y que es incapaz de ser.

O como señala más adelante:

En un tiempo infinito, toda posible combinación debe ser también realizada una vez; aún más, debe ser realizada infinito número de veces. [...] El mundo es un círculo que ya se ha repetido una infinidad de veces y que seguirá repitiendo *in infinitum* su juego.

El principio de Nietzsche "imprimir al devenir el carácter del ser [...] ésta es la suprema voluntad de poder", está postulando una reforma paralela del tiempo en el sentido del eterno retorno. Esto significa configurar el devenir, transmutarlo en ente, de tal modo que subsista como devenir y a la vez goce de permanencia, es decir, sea. ¿En qué puede consistir tal transmutación? En conducir el devenir a sus más altas expresiones, en sus más altas posibilidades, las cuales, una vez alcanzadas, vendrán a ser como el ámbito y medida en que el devenir logre estabilidad y permanencia: La mágica transmutación se obtiene por el obrar creador, por el crear, una operación en la que se unifican pasado y presente con vistas al futuro, quedando todo reunido en la momentaneidad o instantaneidad.

El retorno es para Zaratustra "la inagotable plenitud del gozoso y doloroso vivir", su gran anhelo. Nietzsche se refiere también a la nostalgia como la nostalgia de la superplenitud, de la que extrae su único consuelo y su mayor esperanza. ¿De qué y por qué?, se pregunta Heidegger. Contesta Zaratustra: "Que el hombre se redima de la venganza: eso es para mí el puente hacia la suprema esperanza y un arco iris tras larga tempestad".

La filosofía se estremece en Nietzsche. ¿Pero esto ocurre sólo porque sería el último de los filósofos (cada filósofo es siempre el último)? ¿O más bien porque lo llama un lenguaje totalmente otro, la escritura de fractura, cuya vocación sería la de suponer las palabras tachadas, espaciadas, puestas en cruz, dentro del movimiento que las aparta, pero también las retiene en este apartamiento como lugar de la diferencia, debiendo así confrontar una exigencia de ruptura que lo desvía constantemente de todo lo que tiene poder de pensar? ¿Cuál sería entonces esta exigencia si suponemos que nosotros mismos, a quienes detiene, podemos designarla sin interrumpirla, ni ser interrumpidos por ella?

Excursus sobre la superación de la metafísica

De modo particular, cuando el pensador de *Holzwege* expone que en el superhombre es todavía el hombre lo pensado, no es necesario entender esta afirmación crítica en el sentido de que Nietzsche hubiese únicamente formulado mal lo que quería decir. Nietzsche aspiró a superar el nihilismo con un nuevo principio de valores, la voluntad, pero permanece ligado a una metafísica de valores: Heidegger se pregunta si el verdadero nihilismo no será el pensar en términos de valor. La metafísica de la voluntad de poder pretendía ser la superación del nihilismo, y lo es, si se concibe el nihilismo como desvalorización de los valores precedentes y a la voluntad de poder como un nuevo principio de valoración; no lo es, en cambio, si por nihilismo se entiende la ausencia del ser. El pensar axiológico es el mayor enemigo del ser, porque el valor *no le deja ser al ser*, dice Heidegger, por ello, la pretendida superación del nihilismo no es sino su consumación. El pensar valorativo que queda entronizado como principio supremo en la voluntad de poder, no sólo vacía al ente de su ser-en-sí, sino que provoca el vacío del ser mismo, que sólo tiene entrada bajo la figura del valor, pero el degradar al ser en valor es la radical muerte violenta.

La metafísica de la voluntad de poder es *mortal* en el sentido más extremo: en cuanto impide al ser entrar en lo *vivo* de su esencia, en su verdad. La muerte del ser no es una exclusividad de la voluntad de poder; no es sólo la concepción de la realidad como voluntad de poder la que *no le deja vivir* al ser y si así fuera, la metafísica anterior a Nietzsche habría tenido alguna experiencia y pensado el ser en su verdad o al menos se lo habría

planteado como problema, pero en ninguna parte encontramos tal experiencia del ser mismo, y menos aún se ha pensado el ser o la verdad como ser, ni siquiera en la filosofía presocrática, aurora del pensar occidental. La famosa frase de Parménides "el ser es" nombra el ser mismo, pero no lo piensa, no lo hace presente desde su verdad o patentización. La historia del ser comienza con el olvido del ser, el cual Heidegger califica de *extraño* y a la vez necesario y que no es una especialidad de la metafísica de la voluntad de poder, sino de la metafísica como tal.

La metafísica en cuanto metafísica es el auténtico nihilismo. La metafísica de Platón no es menos nihilista que la metafísica de Nietzsche. En aquel queda oculto el nihilismo, en éste se hace patente, dice Heidegger. En semejante ecuación de metafísica y nihilismo no se sabe qué admirar más, si la arbitrariedad o la ignorancia de la historia entera.

Ahora bien, la metafísica de Nietzsche, por estar vinculada a la representación, es esencialmente una filosofía de la subjetividad, puede decirse incluso que es la forma consumada de la filosofía del sujeto, destino de los tiempos modernos. Para comprender esto hay que clarificar que ha sido Descartes quien, con el *cogito ergo sum*, ha dado forma a la filosofía del sujeto en los tiempos modernos. Nietzsche ha sido, en contraposición, el pensador que ha rechazado el *cogito* y su *yo*. ¿Cómo, entonces, puede sostenerse sin contradicción que Nietzsche es un filósofo del sujeto?

> No pretendemos afirmar para justificar esta paradoja, que Nietzsche enseñó las mismas cosas que Descartes. Afirmamos algo mucho más esencial, a saber: que Nietzsche piensa lo mismo en el cumplimiento histórico de la esencia.

La oposición explícita a Descartes y a todo lo que éste representa se desarrolla a partir de los mismos presupuestos y dentro del mismo campo del pensamiento cartesiano, en lo que concierne a la comprensión o, mejor, a la equivocada interpretación del problema del ser. Haciendo esto, Nietzsche lleva a su terminación algo que se encuentra en Descartes en estado germinal y bajo una forma casi irreconocible:

> La postura de Nietzsche contra Descartes arraiga metafísicamente en el terreno mismo de la posición cartesiana. Sólo partiendo de esta posición puede Nietzsche tomar en serio, en un sentido absoluto, el cumplimiento de la esencia de esta posición. Es preciso, por tanto, que se someta a la experiencia de la fundamental posición de Descartes en cuanto relativa y todavía no cumplida, incluso en cuanto no posible.

La interpretación heideggeriana, sobre este particular, tiene dos aspectos: la equivocada interpretación de Descartes por parte del pensador de Basilea y el carácter esencialmente subjetivo de la voluntad de poder y de todo lo que con ella se relaciona, en un sentido fundamentalmente cartesiano. Respecto del primer punto, imagina Nietzsche que lo propio del pensamiento cartesiano consiste en *hacer surgir* el pensamiento del yo. De aquí la célebre afirmación que hiciera Nietzsche en *Más allá del bien y del mal*, por encima del "viejo e ilustre yo" y también la afirmación: "Cierta cosa piensa". Ahora bien, lo esencial del subjetivismo de Descartes, como lo apunta Heidegger, profundizando así una interpretación iniciada en *Sein und Zeit*, no reside de ninguna manera en la afirmación del *yo*. En cuanto posición metafísica fundamental el subjetivismo cartesiano se apoya sobre la concepción de la propiedad de ser del ente en general. Esta propiedad es la *representatividad*: el ente está establecido en lo representado.

También la idea según la cual el pensar determina la posición del sujeto —y no a la inversa— se encuentra ya en Descartes. La perspectiva propuesta por Nietzsche no pasa de ser "una pretenciosa novedad". Siempre que el ser esencial del ente sea encerrado dentro del cerco de la representación, en cuyo interior lo *subyacente* esencial o *subjectum* viene o es llamado a ocupar un determinado lugar, la metafísica continuará moviéndose dentro del campo de la *subjetidad*. He aquí porqué

> [...] la noción de sujeto no es otra cosa que la transformación de la noción de

sustancia restringida al hombre en cuanto es éste el que se representa, en cuya representación la cosa representada y aquel que se la representa se encuentran fundados sólidamente en su interdependencia.

En suma, la novedad de la posición de Nietzsche —en relación con Descartes— consiste en lo que aquél se limita a sobrevalorar en el hombre, concebido siempre según los principios de la metafísica cartesiana: el cuerpo en lugar del alma.

Gracias a este nuevo enclave, comprendido todavía en el interior del sujeto mismo, la voluntad de poder aparece y se ejerce: "El yo y no el cuerpo, es para Nietzsche lo 'subyacente'".44 Pero el hecho de que Nietzsche introduzca el cuerpo en el lugar del alma y la conciencia, no cambia en absoluto la posición metafísica fundamental naugurada por Descartes. Todo cuanto se refiere a la representación de la conciencia es transferible ahora al dominio del apetito, de las pulsiones, y aquí es concebido, de manera absoluta, desde un punto de vista de la fisiología de la voluntad de poder. Por tanto, por su aplicación al cuerpo, la voluntad de poder existe en cuanto simple subjetividad (*subjetidad*) humana, y sobre esta base lleva a cabo la *humanización del ente* en su totalidad. Nietzsche, en realidad, se encuentra desgarrado entre dos exigencias contradictorias: la deshumanización del ente y su radical humanización.

Esta última tendencia expresa en definitiva el sentido profundo de su metafísica. Un pasaje de la primera parte del estudio heideggeriano sobre Nietzsche expone esta esencial contradicción: la tendencia a desembarazarse de todas las *humanizaciones* existentes hasta entonces, y, de modo particular, de su aspecto suprasensible y moralizante, humanista y religioso, que constituye algo inherente al proyecto nietzscheano en la medida en que se proyecta hacia el ser, es decir, en la medida en que mira hacia el ente en su totalidad bajo el nombre de voluntad de poder. He aquí el sentido de su negativa a atribuir intención al todo, finalidad orgánica y, en una palabra, a subordinar el mundo a Dios. Pero ¿significa la deshumanización del ente, en un último análisis, algo más que *des-divinización*? El pensamiento de Nietzsche en torno a este punto permanece tenso entre la voluntad *de naturalizar* al hombre a partir de una *des-divinización* de la naturaleza y la voluntad de *humanizar* el mundo.

Para Heidegger, la humanización actúa en el interior de la voluntad de poder, como pensamiento del cuerpo; como también el superhombre no es más que una repetición del hombre; como en el eterno retorno de lo mismo se limita a repetir el tiempo del hombre. A través de todos estos términos Nietzsche proyecta, sin duda, su intención más allá de una simple humanización; pero estos términos *pretenden* lo contrario de lo que expresan: "Nietzsche, en virtud de su voluntad de deshumanizar la interpretación del mundo, se ve arrastrado a querer justamente la más alta humanización".

En esto habría consistido la inestimable aportación de Nietzsche, al mismo tiempo que sus indudables limitaciones: en haber dado una representación metafísica del hombre a escala de nuestro mundo actual. Por ello, la ciencia moderna, se convirtió en un manipular, elaborar e intervenir en la realidad. Pero precisamente por su carácter interventor, la ciencia moderna provoca y acosa a la realidad hacia su universal objetivación, que no es otra cosa que tener al mundo a nuestra disposición.

Esta forma de humanismo, a la que tanto Heidegger como Nietzsche tratan de superar, queda, en el segundo, envuelta por ese afán de superar el nihilismo, pero éste es destino del ser y rasgo de su historia. En su auto-ocultación, el ser se vincula con el olvido: "El olvido no afecta la esencia del ser únicamente en cuanto algo aparentemente distinto. El olvido es consustancial al ser. Reina como destino de su esencia". Nietzsche, para Heidegger, pertenece a este destino y a esta historia. Su filosofía es la máxima expresión del nihilismo, pero Nietzsche no llega a superar el nihilismo. A la pregunta de su ensayo *Nietzsches Wort "Gott is tot"* —¿comprendió Nietzsche la esencia del nihilismo?— Heidegger contesta

negativamente. El filósofo de Basilea ha conocido como ningún otro pensador algunos aspectos del nihilismo, pero no ha penetrado hasta su esencia; ésta consiste en que, en la aparición del ente como tal, el *ser ha brillado por su ausencia*, o mejor, esa ausencia no ha brillado como tal: del ser y de su verdad no ha habido nada.

El verdadero error de Nietzsche procede de su desconocimiento del nihilismo. Como consecuencia de esto, todos los rasgos de su filosofía se inscriben en el ámbito del mundo contemporáneo y confirman el nihilismo metafísico inherente a este mundo, en lugar de superarlo. Ésta es la razón de que el superhombre y la voluntad de poder se encarnen efectivamente en el universo dominado por la técnica. No son más que expresiones metafísicas de la dominación ejercida por la humanidad de este mundo, instalada en el abandono del ser.

> La metafísica de Nietzsche no se limita únicamente a interpretar el ser a partir del ente en la orientación impuesta por la voluntad de poder, concebida como un valor, sino que llega incluso a interpretar pensar esta voluntad como principio de una nueva institución de valores. En este sentido se le revela también como aquello que hace posible la superación del nihilismo. Y es entonces justamente cuando el hundimiento absoluto de la metafísica en la inautenticidad del nihilismo es evidenciado por la voluntad misma de trascenderlo. De tal modo ocurre esto, que el hundimiento disimula su propia esencia, y así, bajo la forma de una reducción, no hace otra cosa que trasponer el nihilismo al plano del eficaz desencadenamiento de su de-esencia (*Unwesen*).

La ausencia del ser, entendida ésta como olvido del ser, como decía, no le ha acontecido a la metafísica por casualidad ni por descuido ni por error; es propio del ser quedar impensado, solaparse y esconderse dentro de su verdad, quedar vedado y velado mientras se revela, y ocultar su misma ocultación; la patentización (*des-ocultación*) entraña ocultación, ello es la esencia del misterio. La metafísica es lo impensado del ser, precisamente porque se funda en el misterio del ser. La metafísica sería entonces *destino*, el destino del ser. Metafísica es una "época de la historia del ser".

El verdadero nihilismo no es la volatilización del ente, sino del ser; el día que sepamos escuchar el nihilismo en este tono y bajo estas profundas visiones reconoceremos que "ni las perspectivas económicas, ni las políticas, ni las sociológicas, ni las técnicas y científicas, ni siquiera las metafísicas y religiosas bastan para pensar lo que está pasando en esta edad mundial". Eso que nos falta por pensar no es algún trasfondo inaccesible, sino algo que está ahí, lo más próximo y que por lo mismo se pasa siempre por alto: el ser.

La esencia del nihilismo no reviste apariencia catastrófica, no se presenta con caracteres destructivos y negativos en el ámbito humano, porque la esencia del nihilismo no es cosa del hombre y no le afecta directamente a él. Es cosa del ser, por lo mismo, afecta a la esencia del hombre. Nietzsche no logró superar el nihilismo porque no penetró hasta su esencia. Tampoco Heidegger. Para remontarse auténticamente por encima del nihilismo, comprender la esencia del ser en su movimiento de presencia y de ocultación, habría que comprender que lo que se esencializa en el nihilismo es el *morar-en-ausencia* del ser en cuanto tal. Este *morar-en-ausencia* consiste en la ocultación que se lleva a cabo a través de la historia del ser, a partir del ser mismo. Es la inextirpable presencia de la nada en el ser. Así, la incomprensión de la esencia del nihilismo conduce, en definitiva, a la incomprensión de la nada, del *nihil*.

> Puede que la esencia del nihilismo resida en el hecho de que no se toma en serio la cuestión de la nada. En realidad, se rehusa desarrollar esta cuestión y se defiende obstinadamente el esquema de una alternativa asimilada desde hace mucho tiempo.

No obstante, se puede decir que lo que Heidegger pretende es trascender el nihilismo por medio de una *superación de la metafísica*, pero ¿esto significa el rechazo y la radical negación

de la metafísica? El problema presentado en estos términos saldría al encuentro de la complejidad de su pensamiento y del equívoco deliberadamente mantenido y relacionado con la naturaleza misma del objeto tratado. Por ello, podría decir que Heidegger no es un antimetafísico en el sentido en que podría entenderse, por ejemplo, los filósofos del siglo XVIII francés y Nietzsche en su seguimiento. O los filósofos de la primera mitad del siglo XX. Entregado al pensamiento del ser, Heidegger piensa necesariamente dentro del ámbito de la metafísica y como *metafísico*. Por ello, la superación de la metafísica debe ser entendida como el reconocimiento de su dignidad irremplazable; como una apropiación de aquello que se explica en *Contribución a la cuestión del ser*.

Aquí el equívoco se aclara, al tiempo que pone en evidencia su carácter de inevitable. En este texto, la relación del ser con el ente, su *producción* como destino en el interior de la historia de la metafísica, postula la noción de trascendencia, utilizado ya en *Sein und Zeit* y reemplazada por otra terminología. La noción *destino de la trascendencia* es utilizada para salvar la metafísica y mostrar cómo en ella la *no-verdad* forma parte integrante de la verdad. La relación *verdad no-verdad* constituye también uno de los temas de *La esencia de la verdad* (1930), en donde señala:

> En consecuencia, si la nada reina en la esencia del nihilismo y en el ser se inscribe la esencia de la nada; si, por otra parte, es el ser destino de la trascendencia, entonces la esencia de la metafísica se nos revela como el lugar de la esencia del nihilismo.

¿En qué consiste entonces la superación (*Uberwindung*) del nihilismo? En la apropiación (*Verwindung*) de la metafísica. He aquí el extraño pensamiento. A éste procuramos encubrirlo. Nuestra repugnancia sería menor si observásemos cómo este pensamiento implica que la esencia del nihilismo nada tiene de nihilista y cómo también no se despoja a la metafísica de su antigua dignidad por el hecho de que el nihilismo se acoja en el interior de su propia esencia. Desde este punto de vista, por tanto, es preciso reconocer que la superación de la metafísica no consiste en otra cosa que en el desvelamiento de una verdad latente desde el origen; es, con profundidad, la realización de aquello que a lo que la metafísica aspira:

> Ésta es la razón de que el pensamiento que quiere responder a la apropiación de la metafísica debe comenzar por esclarecer la esencia de la metafísica. A causa de una tal tentativa, la apropiación de la metafísica se presenta en un principio como una superación de la metafísica que se contenta con dejar tras de sí la representación exclusivamente metafísica, a fin de conducir el pensamiento hacia espacios más libres que se abren cuando se "retorna" de la esencia de la metafísica. Pero con mucho más exactitud que acontece en la apropiación, y sólo en ella, es que la verdad de la metafísica retorna de modo expreso, revelándose entonces como perdurable verdad de una metafísica aparentemente repudiada. Esta verdad, justamente, es la esencia de la metafísica ahora reapropiada: su morada.

En realidad, la antimetafísica de Heidegger no puede juzgarse desde Nietzsche. Si para Heidegger el pensador de Basilea permanece siendo metafísico, desde el punto de vista de Nietzsche, el metafísico es Heidegger. En conclusión, cuando afirma Heidegger pensar la verdad de la metafísica no hace otra cosa que asumir explícitamente la misión del metafísico. La confrontación del pensamiento de Heidegger con el de Nietzsche corresponde a uno de los momentos capitales del filosofar heideggeriano. En esta confrontación se ponen de relieve los límites del pensamiento del filósofo de la Selva Negra. Esto es innegable, y corresponde a otros pensadores poner de manifiesto estos desacuerdos planteados por la labor del pensar.

Nietzsche, intérprete de Heidegger

Gianni Vattimo

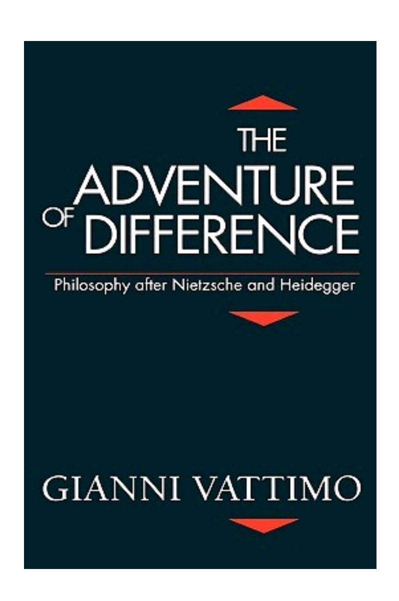
Replantearse el problema de la relación entre Heidegger y Nietzsche no es un modo de hacer, una vez más, filología sobre un tema ya intensamente tratado por los estudiosos de cada uno de estos pensadores. Por el contrario, es una vía para discutir un problema que, al menos desde el punto de vista de la filosofía europeo-continental, constituye un tema central, o incluso, a mi juicio, el tema central del actual debate filosófico. Cualquiera que sean los aspectos que, en la interpretación heideggeriana de Nietzsche, todavía pueden ser indagados y aclarados en el plano de la filología y la historiografía, el problema se discutirá aquí, por el contrario, principalmente con un interés teórico, partiendo de la hipótesis apuntada, según la que hablar de la relación Heidegger-Nietzsche significa plantear y desarrollar un problema, o el problema, teórico central de la filosofía actual.

Mientras, se puede partir de un hecho incontrovertido: una gran parte de la filosofía continental de los últimos veinticinco años -si queremos fijar un término cronológico- se ha desarrollado discutiendo sobre dos temas conectados: el significado del pensamiento de Nietzsche, en torno al que los estudios, y también las investigaciones filológicas sobre los textos, se retomaron con mucha intensidad en Europa a comienzos de los años sesenta; y la filosofía del «segundo Heidegger», que también llegó a ser ampliamente conocida hacia finales de los años cincuenta. La fortuna del segundo Heidegger y la Nietzsche-Renaissance no son sólo dos acontecimientos filosóficos que coinciden cronológicamente. Es sabido que, si no el único, ciertamente un factor determinante de la Nietzsche-Renaissance fue justamente la publicación de los dos volúmenes de Heidegger sobre Nietzsche, que recogen cursos universitarios y otros escritos de los años 1935-1946. El interés de Heidegger por Nietzsche no es sólo un aspecto entre otros de su remontarse en la historia de la metafísica; Nietzsche es para él un término de confrontación comparable sólo, por importancia, a los presocráticos o, tal vez, a Hölderlin. La Nietzsche-Renaissance, aunque tenga también, ciertamente, aspectos filológicos que prescinden de los problemas interpretativos planteados por Heidegger (así, el trabajo de quienes prepararon la edición crítica, Colli y Montinari, sigue siendo totalmente ajeno a la discusión de las tesis heideggerianas, incluso allí donde afronta una tarea de «comentario» filosófico a las obras nietzscheanas), se encuentra, sin embargo, en gran parte entretejida con la fortuna del pensamiento del segundo Heidegger. Quien lee a Nietzsche no puede dejar de hacer cuentas con la interpretación que Heidegger ha propuesto de él, y se encuentra así (es lo que le ha sucedido también a quien escribe, justamente a principios de los años sesenta) teniendo que volver a recorrer todo el camino filosófico heideggeriano, ya que Nietzsche no es, como se decía, sólo un «tema» historiográfico del que Heidegger se hubiera marginalmente ocupado. Los estudiosos de Heidegger, por otra parte, se ven llevados a remontarse a los textos de Nietzsche justamente por la importancia decisiva que Heidegger les asigna en la historia de la metafísica. Se desarrolla así en mucha filosofía europea reciente un ir y venir entre Heidegger y Nietzsche que -y ésta será justamente mi tesis- no se limita a intentar entender a Nietzsche valiéndose de los resultados del trabajo interpretativo de Heidegger, como sería de esperar. Se da también un movimiento opuesto: mucho más allá de las tesis explícitas propuestas por Heidegger en su interpretación de Nietzsche, el significado mismo de la filosofía heideggeriana tiende a ser captado y comprendido a través de Nietzsche. Así, se puede hablar no sólo de un Heidegger intérprete de Nietzsche, sino también de un Nietzsche intérprete de Heidegger; en esta figura suya de intérprete, y no de texto interpretado, Nietzsche no coincide en absoluto con la imagen de él que Heidegger propuso en su obra. Se produce así una situación paradójica, pero muy difundida, sobre todo en Italia y Francia: muchos heideggerianos

leen a Nietzsche en una perspectiva que remite, sí, a Heidegger, pero que no acepta, o acepta sólo en parte, las tesis específicas de Heidegger sobre Nietzsche. Quisiera mostrar que esto no es consecuencia de un conocimiento incompleto o apresurado del pensamiento de Heidegger por parte de estos intérpretes suyos, sino que, de algún modo, justamente para ser fieles a las intenciones más auténticas de Heidegger, hay que «traicionarlo» en la interpretación de Nietzsche.

A favor de esta tesis habla el hecho -que no pretendo documentar aquí analíticamente- de que en gran parte del heideggerismo contemporáneo el nombre de Nietzsche no cuenta sólo como el de uno de los autores de la tradición metafísica que se trata de superar (como sería el caso, por ejemplo, de Descartes o de Hegel), sino que señala a un pensador que, como Heidegger, está ya en el camino de un pensamiento del ser que ha dejado a sus espaldas la metafísica. Es obvio que esta situación «privilegiada» de Nietzsche está en cierta medida prevista por el mismo Heidegger, que, al ver en él al último pensador metafísico, a aquel en el que el olvido del ser llega a su culminación, lo sitúa también en un punto de inflexión: «Donde crece el peligro -como dice el verso de Hölderlin tan frecuentemente citado por Heidegger-, crece también lo que salva». Pero es indudable que Heidegger siente también a Nietzsche como profundamente distante de él en la medida en que, en todo caso, pertenece todavía a la historia de la metafísica y teoriza el ser como voluntad de poder. Ahora bien, es justamente esta distancia entre Heidegger y Nietzsche lo que en buena parte del pensamiento de orientación heideggeriana tiende a desaparecer. En el fondo esto vale también para un autor como Gadamer, en el que, además, la temática heideggeriana de la superación de la metafísica tiene un desarrollo muy limitado: en un punto muy delicado y central de *Verdad y método*, donde se trata del significado de la renovación heideggeriana del problema del ser, se señala a Nietzsche como precursor de Heidegger, por delante de Dilthey y de Husserl. Y, para seguir en el ámbito de los intérpretes «clásicos» de Heidegger -los de la primera generación heideggeriana- se puede razonablemente plantear la hipótesis de que también Löwith piensa en Nietzsche y Heidegger como sustancialmente paralelos, movidos por las mismas pretensiones: es sabido que Löwith piensa la *Kehre* heideggeriana de los años treinta como una cesión de tipo sustancialmente político, sin verdaderas razones teóricas; pero cuando describe a Nietzsche como aquel que ha intentado recuperar una visión griega del ser en la culminación de la modernidad, y fracasa en este intento, ¿no estará describiendo también, en términos teóricos y ya no sólo políticos, el esfuerzo de Heidegger por superar la metafísica y lo que a él le parece que es su fracaso? La postura de Löwith es totalmente peculiar, y no entra del todo en nuestro discurso porque, ciertamente, no se puede describir a Löwith como un «heideggeriano», aunque, a la luz de la hipótesis que he propuesto, quizás habría que repensar también este problema en términos nuevos. Es verdad, por el contrario, que una proximidad entre Heidegger y Nietzsche la presupone, más o menos ampliamente, toda la hermenéutica actual, es decir, la filosofía que se presenta como continuación de Heidegger y que, bajo este específico aspecto de la interpretación de Nietzsche, se despega de muchas conclusiones del maestro. No quiero discutir aquí si, y hasta qué punto, entran con pleno derecho en la hermenéutica autores como Foucault o Derrida, o como Richard Rorty; pero en todos me parece que se puede descubrir una visión de Nietzsche, más o menos explícita, que lo interpreta en sustancial continuidad con Heidegger, mucho más allá de lo que Heidegger mismo estaría dispuesto a admitir. El pensamiento de Foucault, incluso, se podría describir justamente como una *summa* o «síntesis» de Nietzsche y Heidegger, realizada desde un punto de vista prioritariamente nietzscheano, que, sin embargo, deja poco espacio a las intenciones ontológicas de Heidegger. Esto es algo que, en cierta medida, se puede repetir también respecto a la imagen de Nietzsche y Heidegger que se encuentra en las obras de Derrida y de sus discípulos (Sarah Kofman, B. Pautrat), y antes en Deleuze (no sólo en el libro sobre Nietzsche, sino también en *Diferencia y repetición):* nunca se acentúa la separación entre Heidegger y Nietzsche;

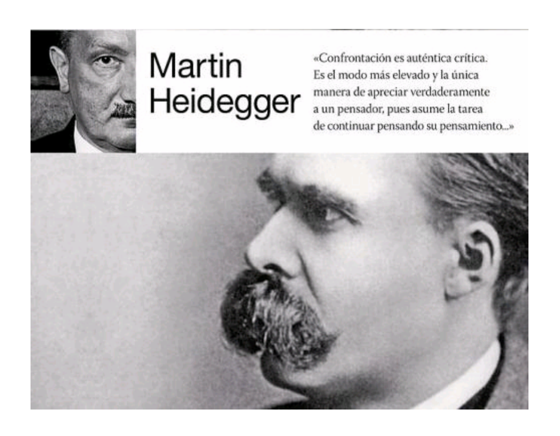
ambos, con sentidos y en medida diferentes, se cuentan entre los pensadores que han señalado el camino de un pensamiento que supera la metafísica. También la recuperación de Nietzsche en el pensamiento italiano de las últimas décadas ha tenido lugar en relación a Heidegger; aquí tuvo una posición central el problema de la técnica: también, y sobre todo, como «pensadores de la técnica», Nietzsche y Heidegger han aparecido en una sustancial continuidad (pienso en los trabajos de Massimo Cacciari, pero también en los de Emanuele Sevenno, que, sin embargo, polemiza respecto a Heidegger, al considerar -con motivo, como veremos más adelante- que Nietzsche y Heidegger coinciden en una misma perspectiva nihilista).



Éstos que he recordado tan brevemente pretendo que sirvan aquí solamente como ejemplos de un hecho que me parece muy visible en el pensamiento continental de los últimos años: este pensamiento, en amplias zonas, se desarrolla tomando como puntos de referencia privilegiados a Nietzsche y Heidegger; y no «toma en serio» todas las implicaciones de la interpretación heideggeriana de Nietzsche, tampoco cuando se presenta como continuación de la filosofía de Heidegger, sino que tiende a ver entre Heidegger y Nietzsche una continuidad que contrasta con la explícita interpretación de Nietzsche que Heidegger da en sus obras. Propongo considerar esta paradoja como un problema teóricamente significativo, intentando aclarar por qué se puede (y, a mi juicio, se debe) ser heideggeriano sin seguir a Heidegger en su interpretación de Nietzsche; e incluso para concluir que las intenciones profundas del pensamiento de Heidegger sólo se pueden seguir revisando su relación con Nietzsche en términos diferentes a aquellos en los que él mismo lo describió. El viraje que Heidegger da, sobre todo con los extensos estudios publicados en 1961, a la interpretación de Nietzsche consistía en la propuesta de leerlo poniéndolo en relación con Aristóteles; esto es, como un pensador cuyo tema central es el ser, un pensador metafísico, y no sólo como un moralista, un «psicólogo» o un «crítico de la cultura». En virtud de esta decisión interpretativa, Heidegger se refería preferentemente a los escritos tardíos de Nietzsche, sobre todo a las notas que inicialmente debían servir para *La voluntad de poder,* y tendía, por el contrario, a dejar a un lado mucho de la producción más «ensayística» de Nietzsche, obras como *Humano, demasiado humano, Aurora* o *La gaya ciencia.* Eran éstas, justamente, junto a determinados libros aforísticos como *Más allá del bien y del mal, y* el «poema» de Zaratustra, las obras que habían determinado la imagen predominante de Nietzsche en las primeras décadas del siglo XX, esa imagen que Dilthey, en el breve escrito sobre *La esencia de la filosofía* (1907), sintetizaba situando a Nietzsche al lado de «escritores filósofos» como Carlyle, Emerson, Ruskin, Tolstoy, Maeterlinck; a estas figuras Dilthey las veía como emblemáticas de una situación en la que la filosofía, acabada la época de la metafísica, tendía a hacerse *Lebensphilosophie* -no en el sentido de «metafísica vitalista» que hoy tiene para nosotros la palabra, sino en el sentido de una reflexión sobre la existencia que no busca justificarse demostrativamente, sino que asume, por el contrario, los caracteres de la expresión subjetiva, de la poesía y de la literatura-. La descripción que Dilthey da de Nietzsche es, en muchos aspectos, radicalmente opuesta a la de Heidegger; pero las dos perspectivas coinciden en un rasgo esencial. Tanto para Dilthey como para Heidegger, el carácter de la filosofía de

Nietzsche está determinado por el hecho de encontrarse en el final de la metafísica. Para Dilthey, además, esta situación «final» o epigonal de Nietzsche se traduce en el hecho de que, en él, llega a ser dominante la aproximación literaria, podríamos decir «ensayística» y de «crítica de la cultura», a los problemas filosóficos; mientras que para Heidegger ver a Nietzsche en relación con la historia de la metafísica significa buscar en él, preferentemente, tesis y enunciados sobre los grandes temas de la metafísica tradicional: el ser, Dios, la libertad, el sujeto... Dilthey parece ser aquí más radical y coherente que Heidegger: si Nietzsche está al final de la metafísica, esto no significará solamente que ve el ser y los demás «objetos» metafísicos de diferente manera que Platón o Descartes, sino también que la forma de su pensamiento será diferente. En otras palabras, Dilthey ve más claramente que Heidegger que la «metafísica» de Nietzsche ha de buscarse justamente en esas páginas que ya a sus primeros lectores les parecían más características y significativas, en sus páginas de psicología y «crítica de la cultura». Ésta es una perspectiva interpretativa que no va en absoluto contra las bases de la tesis heideggeriana, y que, sin embargo, Heidegger no desarrolló; en él queda siempre un hiato entre los temas auténticamente metafísicos de Nietzsche -nihilismo, voluntad de poder, eterno retorno, *Übermensch* y justicia, de acuerdo con la lista de los *Leitworte* que señala en su obra- y su crítica de la moral, de la religión, del sujeto, etc. ¿Por qué Heidegger no une, en su interpretación, estos dos aspectos de Nietzsche como pensador final de la metafísica? Se puede conjeturar que un motivo plausible se ha de buscar en la desconfianza que Heidegger experimentaba, con razón, respecto a la «filosofía de la cultura» de importación neokantiana (como la de Cassirer, o la del mismo Dilthey) y respecto a la «crítica de la ideología» hegeliano-marxista. Es difícil, sin embargo, contentarse con esta explicación, sobre todo si se considera que, al menos en cierto sentido, lo que Dilthey dice de Nietzsche es muy aplicable también al estilo teórico del mismo Heidegger. La proximidad entre filosofía y literatura, la articulación del discurso filosófico de acuerdo con un ritmo más «edificante» que demostrativo y científico, y también la identificación de la filosofía con una reflexión sobre la historia de la cultura (que en Heidegger se identifica con la historia y el destino del ser) son rasgos, todos ellos, que Heidegger tiene en común con Nietzsche, y son los que Dilthey describe como propios de la *Lebensphilosophie*, aunque ésta, en Dilthey, adquiere el significado de pensamiento subjetivista e impresionista, pero sólo porque Dilthey sigue cultivando el sueño de una filosofía «rigurosa», heredera de la metafísica en su forma «crítica» kantiana repensada como «psicología trascendental» o tipología de las *Weltanschauungen*. Pero suprimido, como se suprime en Heidegger, este sueño todavía metafísico, la *Lebensphilosophie* de Nietzsche no está tan lejos del «pensamiento del ser» que Heidegger se esfuerza en pensar.

Intento decir que, si consideramos la diferente manera en la que se articula, en Dilthey y en Heidegger, la descripción de Nietzsche como pensador final de la metafísica, encontramos que Heidegger tiende a no ver el vínculo entre el Nietzsche metafísico y el Nietzsche «crítico de la cultura» porque este vínculo, una vez reconocido, le «obligaría» a reconocer también su proximidad a Nietzsche. Esta proximidad es la que el «heideggerianismo» actual percibe ampliamente, aunque no ha hecho de ello todavía tema explícito de discusión.



¿Qué significa, de hecho, que la ontología de Nietzsche esté estrechamente entretejida con su revisión «genealógica» de la historia de la moral, de la religión, de la conciencia europea, es decir, con su «arqueología del

saber»? Esta arqueología no tiene nada que ver con la «crítica de la ideología», esto es, con un pensamiento que cree poder desenmascarar las mentiras «humanas, demasiado humanas» de la metafísica -de los sistemas de valores, de las instituciones, del arte- para reconducirlas por fin a su verdadero fondo. Respecto a las fantasías de la cultura del pasado y de sus pretensiones metafísicas Nietzsche no lleva a cabo este desenmascaramiento, que sigue siendo metafísico, ya que desenmascara también la idea de una verdad, de un «fondo» sobre el que finalmente sea posible «estar». La arqueología de Nietzsche, respecto a la metafísica, celebra más bien «fiestas de la memoria», recorre de nuevo estas fantasías como «historia del ser». Hasta *Humano, demasiado humano* Nietzsche es consciente de que desvelar el carácter «de devenir» y los intereses que están en la base de lo que se presenta como verdad, valor, belleza «eternos», no significa liquidar todas estas cosas, sino descubrir que, en definitiva, son la única sustancialidad de la que disponemos, los únicos «marcos» a partir de los que nuestra experiencia del mundo puede adquirir un sentido; esto es lo que él llama «necesidad del error», y en un aforismo de *La gaya ciencia* (el 54) define como «seguir soñando sabiendo que se sueña». El ser del que nos ha hablado la metafísica es «error»; pero el error -las formas simbólicas producidas por las culturas a lo largo del tiempo- es el único ser, y nosotros somos sólo en relación con todo ello. El Heidegger que concibe el pensamiento posmetafísico como *An-denken*, rememoración y remontarse a través de la metafísica, ¿está, pues, tan lejos del Nietzsche de las «fiestas de la memoria»? Los dos pensamientos son realmente muy similares, unidos por el hecho de pensar el ser no como estructura y *Grund*, sino como acontecimiento. Si Heidegger no capta esta proximidad es porque rechaza aceptar y articular explícitamente las implicaciones nihilistas de su propia «concepción» del ser. También para él, como para Nietzsche, el pensamiento es *An-denken*, y no representación o fundamentación, porque no hay otro ser sino las aperturas de la historia como destino en las que las diversas humanidades históricas experimentan el mundo; y el hecho de que estas aperturas de la historia como destino no sean manifestaciones de una estructura eterna, sino acontecimientos, no las condena a la liquidación, es más, les confiere la dignidad que la metafísica confería al ser estable y eterno, como en las «fiestas de la memoria» de Nietzsche.

Se instaura así entre los dos pensadores -no en el plano de la historiografía filosófica entendida en sentido *historisch*, sino en el plano de una respuesta *geschichtlich* a su interpelación- un complicado entramado. Heidegger es determinante a la hora de atribuir un sentido al pensamiento de Nietzsche, un sentido que, justamente en el plano *historisch*, de la reconstrucción de los textos y de sus conexiones, la historiográfica filosófica difícilmente consigue identificar, especialmente si se consideran las casi incurables contradicciones que nacen en torno a conceptos como eterno retorno, voluntad de poder, *Übermensch*, nihilismo activo y reactivo. Heidegger, ciertamente, no proporciona instrumentos para conciliar estas contradicciones en el plano lógico, ni en el «psicológico», frecuentemente preferido por la crítica nietzscheana (la «locura» de Nietzsche). Sin embargo, traza un marco dentro del cual todos estos conceptos adquieren significado como aspectos de la historia del ser en la época del final de la metafísica Por poner sólo un ejemplo: el apenas pensable concepto del eterno retorno de lo mismo resulta bastante menos inconcebible si se ve en relación con la temporalidad «a-histórica» del mundo técnico, del *Ge-Stell* en el que la metafísica se cumple como organización total del mundo, al excluir la historicidad como novedad no planificada ni dominada.

Cualesquiera que sean los problemas filológicos todavía abiertos, y quizás insolubles, para la reconstrucción historiográfica del pensamiento de Nietzsche, es un hecho que esto resulta significativo para nosotros, es decir, capaz de hablar productivamente en la actual situación filosófica, solamente -o casi solamente- gracias a Heidegger: conceptos como el de voluntad de poder, de eterno retorno, de *Übermensch,* adquieren sentido como *modos de darse el ser* en

el final de la metafísica, mientras que aparecen llenos de contradicciones insolubles si se los ve como descripciones metafísicas de un ser dado «ahí fuera». Permanece en el plano de una descripción todavía metafísica, por ejemplo, la interpretación de Nietzsche que se limita a ver su filosofía como un «desvelamiento» del hecho de que el ser es voluntad de poder, y de que, en consecuencia, propone una moral de la fuerza, de la lucha, del enfrentamiento (es la lectura «fascista» de Nietzsche; pero hay huellas de una interpretación similar también en Foucault).

Sin embargo, si Heidegger confiere su sentido al pensamiento de Nietzsche como filósofo del final de la metafísica, la analogía entre las «fiestas de la memoria» nietzscheanas y el *An-denken* heideggeriano nos advierte, recíprocamente, de que Nietzsche confiere al «ser» heideggeriano su auténtico significado. ¿Qué quiere decir, de hecho, que, para Heidegger, el ser (si de ello se puede hablar) es acontecimiento? ¿Quizá significa solamente lo que Reiner Schürmann ha llamado el «principio de anarquía»? Esta expresión, según Schürmann, define el resultado de la destrucción de la historia de la metafísica por parte de Heidegger, ya que éste desvela que todo lo que en la historia del pensamiento se ha presentado como *arché*, *Grund*, fundamento que sostiene y domina una cultura (podemos pensar, una vez más, en las *episteme* de Foucault) no es otra cosa que «posición», acontecimiento. ¿Cuál es, sin embargo, el resultado de esta tesis? Puede ser el mero reconocimiento de que todo *arché* es sólo el resultado de un juego de fuerzas, sólo voluntad de poder; de este modo se vuelve a un Nietzsche «desenmascarador», que Heidegger retomaría literalmente. Si, como creo que hace Schürmann, se quiere evitar esta conclusión, entonces el riesgo es el de pensar que, una vez descubierto que los *archai* son acontecimientos, es posible un acceso al ser diferente y alternativo respecto al que la metafísica ha llevado a cabo, fundamentado en la asunción de *archai* y de *Gründe*. En este caso, sin embargo, la superación del pensamiento metafísico de los *archai* conduciría a una especie de teología negativa o mística, en la ilusión todavía de captar de algún modo el ser en su diferencia e irreductibilidad respecto a los principios y a los fundamentos imaginados por la filosofía del pasado. Es un riesgo que no creo que esté del todo ausente del trabajo, extraordinariamente penetrante por otra parte, de Schürmann -que parece oscilar entre una salida foucaultiana (las *episteme* como puros efectos de juegos de fuerza) y una salida «mística». Ciertamente, esta última está ampliamente autorizada por el mismo Heidegger, justamente en la medida en que en sus textos, junto a la «descripción» del ser en términos de acontecimiento, se da siempre también (pienso en las páginas conclusivas de *El ser y el tiempo*) la aspiración a una situación en la que el ser nos hable de nuevo «en persona». Sin embargo, aquí se esconde un posible malentendido del mismo Heidegger: si, al ir más allá de sus acontecimientos (los *archai* que cada vez, *je und je*, han dominado la metafísica), hemos de acceder de algún modo, aunque no sea fundante, al ser, entonces la empresa de superación de la metafísica acaba en una nueva metafísica, en una nueva «representación» o concepción *(Begriff* del ser. Pero el *An-denken* al que Heidegger nos ha remitido no puede ser concebido como una rememoración que «recupera» el ser como algo que podemos encontrar cara a cara; la rememoración recuerda al ser justamente como lo que se puede solamente recordar, y nunca re-presentar. Esto equivale a decir, como Heidegger con frecuencia lo hace, que el acontecimiento del ser ha de ser entendido no sólo en el sentido subjetivo del genitivo (los *archai*, las épocas son acontecimientos que pertenecen al ser, no sólo eventos de los entes), sino también, inseparablemente, en sentido objetivo: el ser no es otra cosa que sus acontecimientos. Esto significa, sin embargo, que el ser no es nunca pensable como una estructura estable que la metafísica habría solamente olvidado y que se trataría de volver a encontrar. Pero esto, pensado profundamente, es lo que creo que se debe llamar «nihilismo» de Heidegger. La superación de la metafísica se puede realizar sólo en la medida en que, como escribe Heidegger del nihilismo nietzscheano, «del ser como tal ya no hay nada»; la superación de la metafísica no es la inversión del olvido metafísico del ser, es este mismo olvido (el nihilismo) llevado a sus últimas consecuencias.

Heidegger no puede huir de esta conclusión, si no quiere volver a encontrarse pensando el ser como *arché*, *Grund*, estructura estable.

Si Heidegger confiere sentido a Nietzsche al mostrar que la voluntad de poder, por decirlo así, es «destino del ser» (y no puro juego de fuerzas a desenmascarar con la crítica de la ideología), Nietzsche da sentido a Heidegger al aclarar que el destino del ser (si ha de ser pensado fuera de la metafísica) es el nihilismo; esto significa que el ser se despide de su configuración metafísica no (sólo) cuando desvela los *archai* como máscaras, como acontecimientos, sino cuando se da en la forma de lo que no es, sino que ha (ya siempre) sido y está vigente sólo como recuerdo, en una forma desvaída y débil. A este destino de debilitamiento del ser -que disuelve la forma autoritaria y, en el fondo, violenta en la que se ha presentado siempre el «fundamento»- pertenece el nexo, tan central en el primer y segundo Heidegger, entre acontecimiento del ser y mortalidad del hombre (ya que las aperturas de la historia como destino en las que las cosas vienen al ser son epocales y no «eternas», sólo porque no son eternas las generaciones, los «ser-ahí», por las cuales y gracias a las cuales aquéllas se iluminan); y a este destino pertenece también el proceso de disolución que Nietzsche describe en *El crepúsculo de los ídolos*, en el capítulo titulado «Cómo el “mundo verdadero” acabó convirtiéndose en una fábula», esto es, justamente la disolución de los *archai* y de las pretensiones de objetividad que caracterizan el desarrollo de la filosofía occidental. Este ser que, como escribe Nietzsche en un pasaje citado por Heidegger, «se evapora» no es sólo una imagen falsa del ser que debería ser sustituida por una más sólida y verdadera; es justamente ese ser que, después de Nietzsche, puede «desvelarse», en el pensamiento posmetafisico, como no identificable con el objeto, el *arché*, el fundamento, sino como un «envío» al que el pensamiento corresponde con el *An-denken* o celebrando «fiestas de la memoria».

© Traducción de Carmen Revilla, en Vattimo, G., Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000, Paidós, Buenos Aires, julio de 2002.

Heidegger, lector de Nietzsche

Amán Rosales Rodríguez

*A*ntes de iniciar propiamente la presentación de ideas y argumentos, deseamos dejar establecídos dos puntos. En primer lugar, nuestra exposición presupone una cierta familiaridad del lector filosofía de Martin Heidegger en general y, en particular, con las obras que durante los años treinta preceden o preparan el llamado 'Kehre' (giro o viaje) en el pensamiento del filósofo. Una temprana 'primera fase' crítica de la ciencia y la técnica, tal como se desprende sobre todo de *Sein und Zeit* (1927), se asume igualmente en forma tácita. Por cierto: el encuentro con Nietzsche indica el rumbo para una 'segunda fase' crítica de la civilización científico-tecnológica. En segundo lugar, nuestro trabajo quiere destacar algunas de las principales características y consecuencias de la lectura heideggeriana de Nietzsche: no se trata de una “comparación” de ideas en ambos filósofos. Esto quiere decir que la exposición se desenvolverá exclusivamente alrededor de escritos heideggerianos; esto es, de aquellos textos y pasajes en los que ideas nietzscheanas desempeñan un papel clave en la crítica heideggeriana de la cultura.

En la filosofía de Martín Heidegger ocupa el tema *Nietzsche* un lugar privilegiado. Si bien es cierto que en el transcurso de su vida filosófica Heidegger se enfrentó con las ideas de prácticamente todos los clásicos de la filosofía –desde los presocráticos hasta Platón y Aristóteles, hasta Kant, Schelling y Hegel, pasando por Descartes y Leibniz-, lo cierto es que el encuentro con Nietzsche representa un momento crucial en el desarrollo y fase final del pensamiento heideggeriano. Un encuentro que culminó, en vida de Heidegger, con la publicación de dos volúmenes sobre Nietzsche, en 1961. Dicha obra, que cubre una década –desde 1936 hasta 1946- de lectura heideggeriana de Nietzsche, se inscribe,

siguiendo la periodización propuesta por Alfredo Guzzoni, en la segunda etapa de la recepción filosófica de Nietzsche –comenzando en 1890-, a saber, la etapa de las "grandes interpretaciones metafísicas de los años 30": *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen* (1935) de Karl Löwith, y *Nietzsche, Einführung in das Verständnis seines Philosophierens* (1936), de Karl Jaspers. Sobre todo los textos de los diversos cursos sobre Nietzsche que Heidegger mantuvo durante los años 30 y parte de los 40 en la Universidad de Freiburg i. B., escritos que ya han sido publicados en el marco de las obras completas, atestiguan la concentración y el cuidado de Heidegger en su lectura de Nietzsche. El objetivo de aquellos cursos universitarios era, en palabras del propio Heidegger, nada menos que "comprender el pensamiento de Nietzsche como la culminación [Vollendung) de la metafísica occidental a partir de la historia del ser".' ¿Qué rasgos son característicos de la interpretación heideggeriana y qué significa que la metafísica alcanza con Nietzsche su 'culminación' -fin y perfección-? ¿Qué clase de consecuencias se derivan de dicho evento? ¿En qué tipo de estrategia cabe pensar, desde y más allá de la perspectiva de Heidegger, para enfrentar las manifestaciones negativas de aquel suceso? Estas son algunas de las preguntas que surgen durante el estudio de la lectura heideggeriana de Nietzsche y que demandan una respuesta. A esta tarea nos abocaremos en las páginas siguientes del presente ensayo. Una vez precisados los contornos de la interpretación heideggeriana propondremos nuestras propias conclusiones en relación con las cuestiones planteadas.

1. Ante todo, resulta decisivo para Heidegger que el nombre 'Nietzsche' no representa de ninguna manera una 'etapa' más en el desarrollo histórico de la filosofía. Nietzsche y su pensar significan para Heidegger la culminación de la historia-del ser (Seinsgeschichte), de una forma de metafísica que ha olvidado o descuidado su relación originaria con el propio Ser. En este sentido, 'Nietzsche' es el nombre para un estado final de postración y caída que el mismo Friedrich Nietzsche puso de manifiesto, o por lo menos sugirió en ideas como las de 'voluntad de poder', el 'eterno retorno de lo idéntico', el 'nihilismo', el 'superhombre' y la 'muerte de Dios'. *Al mismo tiempo,* Nietzsche representa para Heidegger la posibilidad de entrever un nuevo comienzo para el 'pensar' (Denken); o sea, para un tipo de reflexión no-metafísica que prepare el camino hacia una nueva relación con los entes y con el propio Ser. Agotadas las posibilidades metafísicas de la historia-del-Ser *desde* la perspectiva del total 'subjetivismo' y 'aniropocentrismo' (puntos culminantes: Protágoras, Descartes y Nietzsche), resta ahora según Heidegger únicamente la posibilidad del pensar meditativo sobre las consecuencias del estado final de la historia y sobre las posibilidades, ciertamente no muy grandes, de transitar hacia un reencuentro de la relación primigenia dentro de la tríada Hombre/Verdad/Ser, Volveremos sobre este punto más adelante.

¿Qué clase de 'diálogo' propone Heidegger con Nietzsche? Es decir, ¿qué premisas interpretativas son claves para entender su consideración de la filosofía nietzscheana como la 'culminación' de la metafísica occidental? Aquí topamos con un aspecto crítico que ha provocado algunas de las más fuertes controversias sobre la 'validez' u 'objetividad' de la lectura heideggeriana. Ante todo, Heidegger descalifica cualquier intento de aproximación biográfica' o 'psicológica' al pensamiento de un filósofo. Solamente el 'método' de la *disputa* o *discusión* (Auseinandersetzung) garantiza la reproducción de lo 'esencial' en el pensamiento de un autor. Por ello, para Heidegger lo 'esencial' del pensar nietzscheano ha de extraerse a partir de una lectura exhaustiva -más allá de lo meramente 'ideológico-, de una discusión severa y encuentro creativo con los textos nietzscheanos. La lectura de un filósofo, aclara Heidegger respecto de la suya propia de Kant, debe ejercer necesariamente cierta 'violencia' para que salga a la luz lo que las palabras 'verdaderamente' quieren decir, y que solo con la fuerza del intérprete crítico se pondrá de manifiesto. Desde luego, recalca Heidegger, no mera arbitrariedad, pero sí energía y vigor para descubrir lo que el pensador quiso expresar y

que permanecerá oculto hasta que lo no-dicho (das Ungesagte) se convierta en lo dicho.'

Los riesgos de la empresa heideggeriana saltan a la vista. Así, por ejemplo, Karl Lowith, exdiscípulo y uno de los más agudos intérpretes críticos de Heidegger, ha observado que la interpretación que hace Heidegger de un pensador es más bien una 'traducción' que pretende "pensar lo mismo" en otro lenguaje. Para Lowith, en el caso de Heidegger son inseparables la *violencia* y la *sutileza* en la lectura de textos: "Se puede criticar esta violencia y admirar aquella sutileza, pero ambas se complementan".' Más recientemente, y en el caso específico de Nietzsche, Walter Patt ha calificado el proceder heideggeriano como una "distanciación consciente" del pensamiento de Nietzsche. La interpretación que hace Heidegger no consiste en el simple localizar las opiniones doctrinales de Nietzsche, sino, según Pau, *"en la inserción creativa de Nietzsche en el horizonte de la historia-del-Ser* [Seinsgeschichte). Heidegger sabe que este horizonte es extraño a la propia filosofía de Nietzsche; una filosofía solo puede ser insertada en el horizonte de la historia del-Ser cuando más allá de ella se ha partidohacia ese horizonte"," Las opiniones de Lowith yPatt permiten formarse una idea del tipo de reaccionesde la crítica filosófica ante la lectura heideggerianade Nietzsche. Algo más sobre estetema lo plantearemos en la sección fmal del trabajo.

2. Cuando Heidegger califica a Nietzsche y a su pensar como la 'culminación' de la metafísica occidental, la concepción que-subyace es la de la metafísica como expresión de un acaecer de la 'Verdad' fundamentalmente suprahistórico –pero no enteramente desligado del ser humano. Heidegger habla de la metafísica como la "verdad del ente en cuanto tal y en su totalidad".' De este modo se nos acentúa que aquellos pensadores privilegiados que han expresado, cada uno a su manera, la verdad del ente, no *poseyeron* esta verdad, sino más bien *co-respondieron* a su aparición o a su llamado. Este co-responder o, mejor, este dejar acaecer la verdad del ente es lo que, según Heidegger, ha de entenderse cuando se habla, por ejemplo, de la 'metafísica *de* Platón' o de 'la metafísica *de* Kant'," Así, la 'metafísica' tampoco es para Heidegger estrictamente el producto o logro 'intelectual' de un determinado filósofo, si bien por medio del pensador aquella se expresa en la historia-del-Ser. De esta forma, Nietzsche representa para Heidegger el último esfuerzo de la filosofía para corresponder con aquel acaecer: *ahora bien, entender lo que Nietzsche ha podido expresar sobre el carácter y constitución fundamental de la realidad con el transfondo de la historia del-Ser es la meta de la lectura heideggeriana.* Condición previa de la lectura es, para Heidegger, 'encontrar' primero la filosofía de Nietzsche por medio de la disputa o discusión crítica.'

En la lectura heideggeriana, la filosofía de Nietzsche se revela por cierto como la clave para entender el carácter de la modernidad: la omnipresencia de la racionalidad científico-tecnológica y el consecuente 'olvido' y 'abandono' del Ser. Si en la metafísica se expresa la verdad del ente, Heidegger argumenta, luego hay que buscar en Nietzsche la expresión o modo de aparecer final de esa verdad para el mundo contemporáneo. La pista decisiva la proporciona según Heidegger la respuesta nietzscheana a la pregunta "por la constitución del ente y su modo de ser"." Heidegger: "El ente en su totalidad 'es' voluntad de poder significa: el ente en cuanto tal tiene la constitución de aquello que Nietzsche determina como voluntad de poder. y: el ente en su totalidad 'es' eterno retorno de lo idéntico significa: el ente en su totalidad es en tanto que ente en el modo del eterno retorno de lo idéntico. La determinación 'voluntad de poder' da respuesta a la pregunta por el ente *respecto de su constitución;* la determinación 'eterno retorno de lo idéntico' da respuesta a la pregunta por el ente *respecto de su modo de ser*. Constitución y modo de ser, sin embargo, forman un conjunto como determinaciones de "la enteidad del ente". La interpretación de Heidegger de lo que él mismo llama la 'posición fundamental' de Nietzsche se deriva por supuesto de la concepción central (post-Kehre) de su filosofía: la historia-del-Ser, aunque también mantiene su enlace con la programática pregunta 'por el sentido del Ser'.

A criterio de Heidegger, la filosofía de Nietzsche ha contestado la pregunta central por el ente restituyéndola en la unidad esencial de la 'voluntad de poder' con el 'eterno retorno de lo idéntico'. El reconocer dicha unidad representa para Heidegger "pensar la idea más difícil de la filosoña; a saber, pensar también el Ser, en tanto que voluntad de poder como eterno retorno de lo idéntico, en cuanto que tiempo"." *Pensar* las ideas centrales de Nietzsche, el último vocero de la metafísica occidental, significa para Heidegger inscribir las reflexiones nietzscheanas en la dimensión unitaria del Ser y el tiempo; esto es, en la temporalidad del *ahora* que en la historia-del-Ser determina el carácter de la modernidad. Dicho carácter intenta Heidegger precisar mediante la discusión crítica de nociones como las de 'nihilismo', la 'muerte de Dios', el 'superhombre' y la misma 'voluntad de poder', que alcanza para Heidegger, en el paroxismo de la organización científico-tecnológica, el estadio final de desarrollo en tanto que 'voluntad de querer'. En los siguientes párrafos de la presente sección presentaremos aquel conjunto de ideas que constituyen el auténtico núcleo de la lectura heideggeriana de Nietzsche. Una importante aclaración previa: para Heidegger ideas centrales nietzscheanas como el 'nihilismo' o la 'muerte de Dios' no caracterizan o conforman etapas que se suceden progresivamente, de un modo históricamente determinado, sino que son momentos cmciales que se superponen en el corazón mismo de la culminación de la metafísica. Por ello la presentación de aquellas ideas no ofrece un cuadro estático de conceptos sino una interrelación dinámica que, dentro de una característica visión del mundo, acentúa el *tono pesimista general* de la diagnosis heideggeriana de la modernidad. Este sesgo esencial del enfoque de Heidegger se destaca particularmente en su interpretación del 'nihilismo'.

Al igual que para Nietzsche, el *nihilismo* representa para Heidegger un suceso fundamental del acaecer universal. Con la irrupción del 'nihilismo' en la historia se alcanza, según Heidegger, un punto maximal en la crisis de 'verdades' y 'valores'. Sin embargo, tal crisis la reinterpreta Heidegger a su modo; para él, el 'nihilismo' es el movimiento decisivo dentro de la historia-del-Ser, es aquel evento en el que "la verdad sobre el ente en su totalidad se transforma y con ello se impulsa un determinado fin"." El fin que se anuncia en la interpretación heideggeriana es por supuesto el de la metafísica occidental en .tanto que un nopensar el Ser. De hecho, según Heidegger, el 'nihilismo' ha estado presente desde el propio inicio de la metafísica -por lo menos desde Platón-, cuyo desarrollo finaliza con Nietzsche. Puesto que Nietzsche buscó la superación del 'nihilismo', la transformación de todos los valores, la superación definitiva del movimiento ha de tomar en cuenta la propuesta nietzscheana que, aunque insuficiente y fallida para Heidegger, indica en la crisis la posibilidad de una propuesta más radical con el comienzo de un pensar no-metafísico en el final de la historia.

A pesar de que Nietzsche pretendió con la idea del 'superhombre' abrir un nuevo espacio en el que el 'nihilismo' no tuviese lugar, lo cierto es que, según Heidegger, los esfuerzos de Nietzsche continúan enclavados en el *platonismo:* allí, y según la versión heideggeriana, la 'verdad' se percibe desde la posición dominante de la 'idea', indicando con ello la ruta por seguir de la filosofía. Además, el 'nihilismo' comprende en sí mismo, para Heidegger, y esto no lo percibió Nietzsche, necesariamente su propia negación: "En lugar de la 'autoridad' de Dios y de la Iglesia se pone la autoridad de la 'certeza' o la 'autoridad de la razón', o el 'instinto social', o el progreso 'histórico' o la 'felicidad de la mayoría'. Todas estas son solo modificaciones de la interpretación de mundo cristiana, eclesial y teológica, que por su parte tiene una más profunda raíz yacente y que por cierto debe tener, pues su estructura fundamental no procede de una creencia en Dios, sino de doctrinas de la filosofía popular helenísticojudaica, que de suyo representa sólo un residuo de la metafísica griega"." La afirmación nietzscheana del ateísmo representa para Heidegger una confirmación de la voluntad 'humana' de domino y apropiación de la historia-del-Ser.

La incomprensión del 'nihilismo' *como* el olvido fundamental del Ser, en la opinión de Heidegger, no le permitió a Nietzsche liberarse de los lazos metafísicos que han mantenido atada a la filosofía desde sus primeros comienzos. Nietzsche, según Heidegger, da expresión a la determinación humana de combatir el sinsentido y la desorientación nihilistas por medio del mero 'querer' y el mero 'hacer'. La empresa ha de fallar de modo forzoso, pues, afirma Heidegger, lo que se intenta combatir son meros síntomas, no la causa, sino solamente los efectos de la esencia del 'nihilismo' en la historia-del-Ser. Heidegger: "Así se llega al peligro de considerar fenómenos que sólo son consecuencias del nihilismo como este *mismo* o estas consecuencias del todo como sus causas. Según este evidente proceder, se ha acostumbrado citar la 'técnica' o la 'rebelión de las masas' como *causas* de la situación actual y explicar y dominar así en forma inevitable la 'situación espiritual de los tiempos'. Para Heidegger resulta claro que el 'error fundamental' de los hombres en la modernidad es considerar la maquinización y automatización como los culpables o responsables directos de la crisis contemporánea de ideas y valores. Más bien, piensa Heidegger, el camino hacia la progresiva tecnificación absoluta de la sociedad ha sido despejado por la misma ambivalente esencia del Ser, una ambivalencia fundamental que, bajo la forma del 'nihilismo', ha recorrido la historia entera de Occidente. El resultado final de todo ello es la omnipresente 'absurdidad' en toda empresa humana de comprensión y manipulación de lo real. La anticipación nietzscheana de dicho estado de postración quedó expresada para Heidegger en la idea de la *muerte de Dios*.

Con la idea de la 'muerte de Dios' se entiende, desde la lectura heideggeriana, tanto el fin de la metafísica occidental *como* platonismo, así como nada menos que el agotamiento absoluto de ideas, ideales y valores en tanto que estrategias para el enfrentamiento de la 'absurdidad'. En la versión de Heidegger, sin embargo, Nietzsche no pudo ir más allá de la comprobación de la 'absurdidad'; la transformación e 'inversión' nietzscheanas de los valores es un evento que Heidegger interpreta simplemente como "un endurecimiento y trivialización" del platonismo." En resumen, según Heidegger, más allá de la 'muerte de Dios' no se alcanza la 'superación' del 'nihilismo', sino más bien se realiza o se cumple un destino que hoy en día bajo la forma particular de la técnica moderna *-das Gestell,* para Heidegger-, determina e influye sobre todo ámbito de la existencia humana. Además, en todo ello se alcanza el momento culminante de la 'voluntad de poder'.

Nietzsche indica con la expresión *voluntad de poder* tanto la propia constitución del ser del ente como, y según la lectura heideggeriana, la etapa final de la relación humana con el ente. Dicha relación, según Heidegger, ha estado determinada prácticamente desde sus inicios por el 'subjetivismo': la *ente-idad* (Seindheit) de los entes se contempla únicamente como su *valor* para el ser humano. El *dejar aparecer* la verdad oculta del ente, el lazo original del ser humano con el Ser en los albores de la metafísica, se convierte, según Heidegger, en un incondicional *querer hacer*. En la noción nietzscheana de la 'voluntad de poder' se expresa claramente para Heidegger la nueva apreciación o valorización del ente desde el punto de vista del *Sujeto,* que la *metafísica cartesiana,* en tanto que máximo subjetivismo, ya había anticipado. Desde luego, Heidegger elabora su propia interpretación acerca de lo que significa 'subjetivismo' en la historia de la filosofía. Según Michael E. Zimmerman: "El término ['subjetivista'] se refiere a aquellas filosofías (por ejemplo, las de Protágoras, Berkeley o Fichte) que interpretan todos los entes únicamente en relación con el hombre. Sin embargo, Heidegger afirma que *todos* los metafísicos son subjetivistas en la medida en que ellos 1) se ocupan de entes, de la relación del hombre con ellos y finalmente de la manera en que el hombre puede controlarlos; y 2) en la medida en que ellos olvidan el Ser como tal, es decir, el proceso de iluminación en el que los entes pueden ser encontrados. Al olvidar el Ser, el hombre llega a creer que él mismo es el fundamento del ente en su totalidad. Así olvida su propia pertenencia y fundamento final en el Ser".

Ya mencionamos que la metafísica cartesiana inaugura, para Heidegger, el reino del 'subjetivismo' en la edad moderna; *el cogito* cartesiano se presenta como el antecedente inmediato de la nietzscheana 'voluntad de poder' y de la heideggeriana 'voluntad de querer'. Para Heidegger, resulta decisivo constatar que con el *ego cogito (ergo) sum,* de Descartes, el ser humano llega a ser Sujeto en la historia-del-Ser; con el *cogito* se realiza *"la libertad del ser humano en la nueva libertad como el autoasegurarse la posesión de la ley":"* Con Descartes, se llega al estadio del sujeto libre que no conoce otros límites más que los de un entendimiento finito -de una imperfecta *res cogitans-:* en Nietzsche, por lo contrario, y como lo ha señalado Jacques Taminiaux, la 'voluntad de poder', incondicional e ilimitada, domina más allá de cualquier distinción." El nuevo sujeto cartesiano determina el aparecer del ente *como objeto,* como aquello que el Yo se 'presenta'. De allí que el carácter del ente en los tiempos modernos consiste en la 'pre-sentación' de lo real *para* y *por medio de* un sujeto cognoscente. El Sujeto se forma del ente una 'imagen' (Bild), o mejor, según Heidegger, el ente -que para él comprende en su totalidad tanto la *naturaleza* como la *historia*-se comprende *como* 'imagen'. Esa es la idea que Heidegger desarrolla en su conferencia "Die Zeit des Weltbildes" (1938): "Allí donde se llega al mundo-corno-imagen [Weltbild] se ejecuta una decisión esencial sobre el ente en su totalidad.

El ser del ente se busca y se encuentra en la pre-sentación del ente"," Así, el mundo-comoimagen (Weltbild) es la óptica desde la cual la modernidad pone en práctica la herencia cartesiana mediante la investigación, por medio de la ciencia y la tecnología. Dicha investigación no se presenta en modo alguno como algo neutral e inofensivo, sino que, para Heidegger, ella presupone la autoconcepción humana como *Subiectum;* es decir, como *el* punto de referencia que funda "en sí todo ente en su modo de ser y en su verdad"." El incontenible progreso desde la metafísica cartesiana de la certeza hasta la metafísica nietzscheana del poder indica, según Heidegger, el itinerario destinado al ser humano dentro de la historia-del-Ser. Dicho itinerario culmina, en su faceta más externa, en la era científico-tecnológica, pero igualmente se manifiesta, si bien de manera más sutil, en el tránsito conceptual -según M. E. Zimmerman- desde el *ego cogito* hasta el *ego volo.*

De acuerdo con la interpretación heideggeriana, la aspiración tácita del pensamiento moderno consiste en y se ejecuta "como un despertar y una exigencia de poner en práctica todas las capacidades del ser humano para el dominio y aprovechamiento del 'mundo'. El ser humano no llega a ser sujeto en tanto que se retire o encapsule contra el mundo, sino en tanto que descubrimiento del mundo, conquista del mundo, exploración del mundo [y] dominio del mundo determinan su esencia en forma cada vez más pura e incondicional"," Bajo estas condiciones no es extraño que Heidegger considere la constitución-del-mundo-como-imagen como el 'acontecimiento fundamental' de la modernidad. La culminación del subjetivismo *como* 'voluntad de poder' en el horizonte de la 'muerte de Dios', la interpreta Heidegger como el eslabón final en el proceso 'filosófico', iniciado en Occidente por lo menos desde Platón, de búsqueda de conocimiento y poder frente a los entes. La nueva forma de esencia humana, exigida dentro de aquel proceso, adquiere ahora, para Heidegger, el nombre de *superhombre.*

Heidegger opina que en los tiempos modernos la llamada 'racionalidad', componente fundamental del proyecto antropológico-subjetivista, se convierte necesariamente en la racionalidad de la 'bestialidad'. La esencia de la subjetividad debe ser concebida "como la 'bestialitas' de la 'brutalitas'". Así, el 'superhombre' no es aquella instancia que estaría más allá del bien y del mal, sino más bien ella es la forma concreta de aparición de la 'voluntad de poder' maximizada. El 'superhombre' no es ajeno a los valores, pues él mismo es, para Heidegger, *el* valor. Según Heidegger, el 'superhombre' impone no solo los criterios de verdad y falsedad, sino además las condiciones mismas de manipulación y control que determinan en la modernidad la enteidad del ente. El 'superhombre' asume, así, tareas que

trascenderían los límites de lo 'meramente humano'. ¿Qué significa esto para Heidegger?: "Con este nombre ('superhombre'), Nietzsche no entiende cualquier ejemplar aislado del ser humano, en el que las capacidades e intenciones del conocido ser humano ordinario se agrandan y aumentan hasta lo gigantesco. El 'superhombre' no es tampoco aquel tipo de ser humano que sólo surge a la vida en vías de una aplicación de la filosofía de Nietzsche. El término 'superhombre' indica la esencia de lo humano (das Wesen des Menschentums) que comienza a ingresar como lo contemporáneo en la culminación de la esencia de su época". De acuerdo con la lectura de Heidegger, el 'superhombre' es el tipo que corresponde con la 'voluntad de poder', y que en la modernidad ha de asumir la labor de extender incondicionalmente el reino de lo humano en todo el planeta e incluso más allá de este. La idea nietzscheana del 'superhombre' es un componente esencial dentro de la historia-del-Ser, una historia que determina, según la versión de Heidegger, la apariencia de una época como 'consecuencia' de una suerte de legalidad fundada en el propio Ser. Allí se encuentra también, para Heídegger, el origen de la crisis en la relación del ser humano con la verdad del ente. Es justamente dicha verdad la que permanece primero opaca y luego totalmente oscura en los tiempos finales de la metafísica y de la 'muerte de Dios'. La época del 'superhombre' es la de la completa 'humanización' del mundo; es además, para Heidegger, la era de la 'perfecta' o 'acabada absurdidad'.

Heidegger considera que en el pensamiento nietzscheano del 'superhombre'. se muestra un *destino* que, en germen desde los inicios mismos de la historia-del-Ser. se cumple inexorablemente en la modernidad para Occidente: es el destino del 'nihilismo'fmuerte de Dios', que Heidegger asocia al olvido y descuido totales del Ser. Ello posibilita. a su vez. que la nueva figura del ser humano para el fin de la metafísica, el 'superhombre', extienda su poder y dominio sobre el ente. Precisamente. la apropiación y explotación del ente en nuestros días es un tema que Heidegger desarrolla, en detalle, en la serie de anotaciones que llevan el título de "Überwidung der Metaphysik" (1936/1946). Dichas notas interpretan la 'devastación de la tierra' en conexión con la más grave 'devastación metafísica' de nuestros días. Igualmente significativa es la identificación heideggeriana, frecuentemente citada, de la técnica *como* la metafísica perfecta o acabada." Las anotaciones sobre la 'superación de la metafísica' son importantes tanto porque representan reflexiones que culminarán en la 'segunda fase' crítica de la ciencia y. sobre todo, técnicas modernas, como igualmente porque ofrecen algunas de las descripciones heideggerianas más penetrantes en el contexto de su crítica general de la cultura. De acuerdo con dicha crítica se nos ofrece el cuadro de una realidad en la que todo ámbito de reflexión y acción humanas: ciencia y filosofía, economía y política, arte y religión, etc, son nombres que corresponden a una única intención 'técnica' de dominio y manipulación de los entes.

Especialmente el campo de la *politica* aparece ahora a los ojos de Heidegger como el ejemplo máximo del subjetivismo, del impulso insaciable de autoexpansión y control del ente. Así, tanto 'americanismo' y 'comunismo', como luego –después de su penosa experiencia personal durante el período 1933/1934- el 'nacionalsocíalismo', se muestran al Heidegger lector de Nietzsche como meras secuelas del 'nihilismo'. Desde ese punto de vista, el nacionalsocialismo ya no sería más estratégica punta de lanza en la superación del 'nihilismo', sino uno más de sus componentes o modos de expresíón," Tanto de las anotaciones sobre la 'superación' de la metafísica, como de otros escritos de la época, se desprende el cuadro de la desolación metafísica total: es la era de la 'noche universal', que Heidegger interpreta como el 'tiempo de escasez' de la ausencia de Dios," Pasemos a considerar ahora el tipo de consecuencias que se derivan de la consideración heideggeriana de Nietzsche como el último vocero de la metafísica occidental.

3. A partir del encuentro crítico de Heidegger con el pensamiento Nietzscheano, surgen *dos* formas posibles de considerar las

consecuencias de la 'culminación 'de la metafísica'. En primer lugar, la consecuencia *inmediata* es, desde luego, tomando en cuenta el pesimismo predominante del Heidegger 'post-Kehre', de carácter *negativo.* En este sentido, la realidad se presenta para Heidegger bajo la forma de una 'civilización universal' (Weltzivilisation), que marcha hacia el cumplimiento inevitable de un destino de decadencia y caída. La omnipresente figura del Ser, con su juego de apariencia y ocultamiento, determina para Heidegger el carácter del mundo contemporáneo. Dicha determinación se realiza mediante la esencia de la técnica moderna o *das Gestell,* que incluye en sí todo movimiento artístico, toda forma política e institución social, así como toda escuela filosófica. En suma: tanto el ámbito de la *teoría* como el de la *acción* estarían condenados, según Heidegger, a contribuir al agudizamiento del 'nihilismo' bajo la égida del 'superhombre'.

A pesar de lo anterior, cabe pensar en un segundo tipo de consecuencia, *mediata,* desde la lectura heideggeriana de Nietzsche. Ella tiene que ver con la propia *ambivalente dimensión* que ietzsche adquiere en la filosofía tardía de Heidegger. En efecto, recordemos que, según la interpretación heideggeriana, Nietzsche es la fígura que, aunque por cierto culmina la metafísica occidental, no ha sido consciente de todas las consecuencias de dicho evento. Así, la culminación de la metafísica puede ser vista en su carácter *positivo* como *momento de transición* desde el 'pensar' metafísico hasta el auténtico *Pensar* sobre la verdad del ente, implícito en la originaria relación Hombre/Ser/Verdad, De este modo, se trataría de recuperar, según Heidegger, una metafísica 'pre-platóníca', dentro de cuyos límites incluso los efectos del fenómeno universal de *das Gestell* puedan ser, si no superados del todo, sí, al menos, mitigados gracias a una consideración 'no subjetivista' del ente. (A una detallada elaboración de las reflexiones anteriores, tarea que actualmente llevamos a cabo en una investigación más extensa, debemos sin embargo renunciar en el presente ensayo.)

4. En esta última sección del trabajo propondremos algunas conclusiones generales, a modo de tesis más bien escuetas, en tomo de los contenidos presentados en las páginas precedentes. Por supuesto, no pretendemos que dichas tesis sean las únicas importantes por tener en cuenta para nuestro tema, solamente deseamos llamar la atención sobre algunos puntos que merecen una diferenciación más cuidadosa.

4.1 Tanto la *crftica general de la cultura* como la *implícitafenomonología de la técnica moderna* -el 'nombre' de la culminación de la metaffsica-, son elementos de la lectura heideggeriana de Nietzsche que pueden ser entendidos como *intentos de concreción* dentro de una diagnosis crítica de la realidad. En cuanto tales, creemos que pueden ser aceptados, rechazados o modificados con relativa independencia de los argumentos más 'abstractos' de la filosofía general de Heidegger -dentro de los cuales se podrían incluir por cierto las mismas propuestas heideggerianas de terapia frente a la crisis de la modernidad; pensamos en la tardía ontología mítico-mística de *das Geviert,* y en la evocación de la 'serenidad' (Gelassenheit) en medio de la crisis."

4.2 La interpretación que hace Heidegger de las ideas de otros filósofos es, en la mayoría de los casos, por lo menos tan controversial como original. Por un lado, su lectura de Nietzsche, por ejemplo, señaló nuevas posibilidades de interpretación y contribuyó decisivamente al renacer crítico de estudios nietzscheanos. Por otro lado, sin embargo, la visión de *unos cuantos pensadores privilegiados* que tendrían un acceso excepcional a la verdad del ente resulta, a la luz de la compleja red histórica de influencias recíprocas y desarrollo colectivo de una determinada *Weltanschauung,* muy problemática.

4.3 Según la lectura heideggeriana de Nietzsche, la metafísica occidental culmina en la forma de la técnica moderna como *das Gestell;* es decir, como un fenómeno de carácter planetario que domina en cada ámbito de la reflexión y la acción. La nueva forma de ser humano que corresponde con esta realidad es el 'superhombre': "Horno est brutum bestíale"," En el horizonte de la 'muerte de Dios', Heidegger no reconoce más que el reino del Sujeto en la manipulación y explotación

del ente. A pesar de que dicha visión contiene elementos que describen correctamente tendencias de la modernidad, también incluye, en forma predominante, algunos otros que resultan inaceptables:

4.3.1 En Heidegger domina la inclinación hacia el *absolutismo de la teoría.* Esto significa que la realidad no puede ser interpretada sino en la perspectiva de un conjunto de términos que refieren a eventos metafísicos ineluctables, que determinan la historia 'real'. En relación con Nietzsche: el 'nihilismo', la 'muerte de Dios' o el 'superhombre'.

4.3.2 De lo anterior se desprende el acentuado componente*fatalista/pesimista* que permea la lectura nietzscheana de Heidegger. Dicho componente sobresale en la interpretación heideggeriana y dificulta -aunque ciertamente no imposibilita- una aproximación *constructiva* a su ñlosoña, Un acercamiento 'positivo' a la lectura heideggeriana debe tomar en cuenta el ya señalado lugar ambivalente, como figura de transición, que Nietzsche ocupa en el centro de tal lectura. Esto nos conduce a la tesis final de nuestro trabajo.

4.4 Si se acepta la idea heideggeriana de Níetzsche como el pensador que culmina el pensamiento metafísico tradicional y con ello inauguraría la era tecnológica total (la apropiación del mundo-corno-imagen), entonces creemos que es posible, por ejemplo, tomar algunos elementos del Heidegger intérprete del *arte,* en tanto que forma positiva de *techné,* como posible base estratégica, 'antropológica' pero no-'subjetivista', con el fin de enfrentar los 'tiempos de escasez'. Igualmente, cabe pensar en una recuperación de ideas heideggerianas 'pre-Kehre' en tomo del papel de la *praxis* como guía de la acción humana responsable en medio de los entes. En fin, pese al recelo de Heidegger frente a una 'filosofía práctica', nos parece que no se deben desaprovechar las posibilidades que los mismos escritos heideggerianos ofrecen para la constitución de una respuesta razonable ante los graves problemas que plantea su diagnosis 'nietzscheana' del mundo moderno.

Nietzsche y Heidegger

José Luis Molinuevo

"*T*odos hablan de mí...pero nadie piensa en mí"

Esta queja de Nietzsche en *Así habló Zaratustra* es repetida por Heidegger hasta el final de su vida. El triste destino de los lugares comunes es que todos pasan por ellos, pero raramente los visita alguien. Cuando esto sucede tiene lugar un encuentro personal. Es lo que le aconteció a Heidegger con Nietzsche. Aparentemente poco hay en común entre el sedentario profesor de la Universidad de Friburgo y el atormentado y errabundo pensador de Sils Maria. Pero no es la persona sino la obra la que establece el vínculo entre ambos y así, dice Heidegger, los grandes pensadores, como las águilas, dialogan sobre los abismos. Si atendemos a las notas autobiográficas sus lecturas de Nietzsche son ya muy tempranas, pero es a partir de 1930, y más en concreto de 1936, cuando de modo sistemático y regular se ocupa en sus cursos universitarios de su obra. Es un período clave, pues en 1930 habría comenzado ya Heidegger ese "giro" en su "camino del pensar" que hará público en 1947 en su *Carta sobre el humanismo.* Esas lecciones universitarias y algunos ensayos son los testigos de las consecuencias de una esperanza y de una derrota. Cuando en el semestre de invierno de 1936-37 dicta su curso "La voluntad de poder como arte" está ya "de vuelta de Siracusa" (por utilizar la expresión de Gadamer), de la aventura del Rectorado, y del momento más explícito de su compromiso político con el nazismo. A través de la correspondencia podemos entrever un Heidegger ensimismado, que describe su situación afirmando que "no hago más que interpretar" y expresa su voluntad de "crecer en las raíces", que ya no publica libros, pero que revisa sus lecciones en previsión de una futura publicación. Los dos tomos titulados sencillamente Nietzsche (1961) (y que ahora se traducen por primera vez al castellano) son fruto de ello.

La publicación en las *Obras Completas de las lecciones universitarias* sobre Nietzsche permite realizar un contraste con lo reunido en los 2 vols. y añadir algunos elementos nuevos al encuentro entre ambos pensadores. Se ha dicho que no hay "diferencias fundamentales" entre las dos versiones. Depende de lo que se entienda por "fundamental". Por ejemplo, en la Gesamtausgabe se encuentra bajo el epígrafe "Nihilismo y gran política" un texto suprimido en Nietzsche I (1961). El texto dice así: "Europa sigue queriendo aferrarse a la democracia y no quiere ver que esa sería su muerte. Pues la democracia es, como Nietzsche vio claramente, sólo una variante del nihilismo, es decir, de la transmutación de los supremos valores, de suerte que éstos son ya sólo valores y no fuerzas configuradoras". Hay textos similares de las lecciones no incorporados al Nietzsche, en los que Heidegger expresa sus opiniones políticas y que son imprescindibles para una lectura desde la situación histórica en la que surgieron. El conflicto de las interpretaciones en torno a Nietzsche en Alemania durante los años 30 revela un conflicto político, y lo mismo sucede con Platón y las polémicas en torno al "tercer humanismo".

Posteriormente se intentan borrar las huellas, bien suprimiendo pasajes comprometedores o alterando otros. En el caso de Heidegger se hace cada vez más necesaria una revisión filológica de las fuentes, pues a las fundadas sospechas de la poca fiabilidad de la Gesamtausgabe, se añaden respecto a los manuscritos sobre Nietzsche los reparos de un heideggeriano tan alejado de toda sospecha como Vietta, quien sí los ha examinado y detecta cambios importantes en las diferentes versiones. No es asunto de mera erudición sino de ética de la memoria, pues en ese momento Heidegger, de la mano de Nietzsche, piensa que el arte toma el relevo de la filosofía, y es un saber que abre los destinos históricos de un pueblo. El arte es la "puesta en obra de la verdad" que recibe el poeta, piensa el filósofo, y realiza el hombre de Estado.

El encuentro con Nietzsche ha tenido lugar bajo las reglas de lo que Heidegger denomina el "diálogo pensante entre pensadores". Son reglas muy peculiares, que vulneran las de la hermenéutica tradicional, y que configuran la "interpretación", un modo de ver para ser. En ella se trata de re-iterar, de recorrer el camino de los grandes pensadores hacia aquello que merece pensarse: el Ser.

Para Heidegger, tanto Kant, como Hegel, pero también Schelling y Nietzsche, no son una meta sino un puente. No le interesa hasta dónde han llegado, sino hasta dónde podían llegar. Por eso, el punto de partida de su "interpretación" es paradójicamente la constatación de un fracaso y la necesidad de la superación. En este contexto, Nietzsche le ha servido a Heidegger para experimentar los límites y tomar la decisión. Los límites son los del pensamiento filosófico y la decisión es por los orígenes.

Nietzsche es para Heidegger un prisionero de la tradición metafísica que culmina en él, ya que no ha formulado la "pregunta fundamental" del pensar, ¿qué es el Ser?, sino la "pregunta directriz" de la filosofía, ¿qué es el ente? A ésta ha respondido diciendo que el ser del ente es voluntad de poder y su forma de manifestarse el eterno retorno de lo mismo. Nietzsche es así el último metafísico de Occidente, ya que en su interpretación del ser del ente como voluntad de poder culmina la modernidad como época del dominio del sujeto sobre el objeto.

La historia de la filosofía, en clave nietzscheana, es la historia de poder y de dominio que llega hasta nuestra actual época técnica. Nietzsche ha podido fracasar con la pregunta por el Ser, pero le ha dado a Heidegger un análisis lúcido de nuestra situación en medio de los entes: estamos al final de la modernidad, en la época de la imagen del mundo, del mundo como imagen, en la que la metafísica basada en el principio de razón suficiente ha desembocado en el fenómeno del nihilismo como dominio de la técnica a nivel planetario.

Con el nombre de "nihilismo" habría descrito Nietzsche la historia y la esencia de la metafísica, resumiéndola en la frase "Dios ha muerto". Al comentarla, Heidegger interpreta

la esencia del nihilismo como que el ser queda reducido a valor, a un punto de vista necesario para la conservación y aumento de la vida. Ya no existen ni la verdad, ni la realidad consideradas en sí mismas, sólo el punto de vista, y por ello el hombre vaga en una Nada infinita, sin saber a qué atenerse.

Nietzsche le habría dado a Heidegger con estos análisis, ante todo, la lucidez necesaria para comprender el presente. Pero también la posibilidad de un "contramovimiento", de una superación del nihilismo. Y Heidegger, de la mano de Hülderlin y de Nietzsche, lo cree factible en los años 30. Cree, al igual que Jönger, en la posibilidad de un nihilismo fuerte que cambie la historia. Es en el "Gran Arte" de inspiración nietzscheana, donde se unen el "gran estilo" y la "gran política", y es en ellos, y no en Wagner, donde Heidegger se basa para su proyecto del Estado como obra de arte total.

El fracaso es de todos conocido. Y no es casual. Para Heidegger todo gran pensador es un fracasado. Por eso ha recogido el pensamiento y el talante de Nietzsche en una frase que hace suya: amor fati. Decía Nietzsche que para los héroes todo se vuelve tragedia. Su comienzo, así ocurre con Zaratustra, es su caída.

Para la generación de 1914, a la que pertenece Heidegger, Nietzsche ha sabido formular todas las inquietudes de una época inmersa en el nihilismo y su superación y lo demás, apostillaba Benn, era exégesis: "...para una generación de alemanes fueron válidas las palabras de Nietzsche de que el arte era la única actividad metafísica, a que aún nos obligaba la vida". Su destino trágico es la constatación de que sólo cuando nos vamos a pique tocamos el fondo (abismal) de las cosas, pues, dice Heidegger en unos versos "....Llegamos demasiado tarde para los dioses/y demasiado pronto para el Ser/cuyo poema empezado es el hombre".

Nietzsche-Heidegger Actualización de una controversia

Hernán Montecinos

¿Contrapunto metafísico o anti metafísico?

¿Cómo es que la metafísica tradicional continúa vigente aún después de que se ha dado a Dios por muerto innumerables veces? Esta interrogante se despliega en todo el pensamiento y obra de Nietzsche, en ese afán por desplazar a la metafísica del irritante lugar de privilegio que ocupa en los modos de construir los pensamientos filosóficos. Como sabemos, para el filósofo, la figura de Dios representa la predilección por las formas estáticas, por las estructurales verticales fijas sustentadas por principios supremos, y el hombre como mero sujeto de la representación (universal).

A partir de esta imagen surgen preguntas obvias: ¿será Nietzsche también parte de la metafísica que cuestiona?, ¿sus propios martillos deberán golpear también su propia filosofía?, ¿la mera crítica a la metafísica tradicional implica por sí misma salirse de ella?

En lo concerniente a estas interrogantes el filósofo Martín Heidegger considera el pensamiento de Nietzsche como mero consagrador de la metafísica tradicional, sin lograr superarla, quedando entrampado en ella. Sin embargo, hay otros que no están muy de acuerdo con esta visión considerando, cada uno de ellos, por razones diferentes, que la filosofía de Nietzsche si rompe las formas tradicionales del pensar constreñidas dentro de los marcos de la pura metafísica.

Entonces, discutir la inserción o no de la filosofía de Nietzsche en la metafísica tradicional implica poner en cuestión si este filósofo logró o no sortear las trampas que impone la metafísica tradicional a la hora de desarrollar su propia filosofía. Más aún, ¿es posible despegarse de la metafísica tradicional

cuando ella ha efectuado condicionamientos prácticos palpables aún en el mundo contemporáneo?, ¿podría afirmarse que Nietzsche, a pesar de ser uno de los críticos más profundos de la metafísica tradicional, pudo mantenerse incólume a sus consecuencias prácticas?

Como es sabido, Heidegger es de la idea que la filosofía occidental ha estado marcada por el signo de la metafísica; es decir, por la búsqueda de una presencia última, inconmovible, que asegurara la certeza de nuestras proposiciones. El propósito declarado en el "Teeteto" por Platón habría fundado, por decirlo de algún modo, la metafísica occidental. Por ello, el platonismo ha sido metafísica y toda la metafísica nada más que platonismo, es decir, búsqueda de aquella certeza apodíctica que tanto apeteció Platón. Sin duda Nietzsche no tendría problema en coincidir con este juicio, no en vano se entreveró en un cuerpo a cuerpo con la Idea de Platón, por considerarla responsable de todo el discurso metafísico posterior. Pero es el caso que Heidegger, en su mirar metafísico, se entusiasma más de la cuenta al tratar de incluir las ideas de Nietzsche dentro del juego de lo puramente metafísico.

En efecto, a comienzos de la década del 60, Heidegger afirmaba que Nietzsche había "fracasado" en sus intentos por "superar la metafísica"; por el contrario, afirma que su filosofía representa el último eslabón, el último avatar, la consumación de la metafísica. Concluye, por tanto, que Nietzsche es un pensador metafísico. En su entusiasmo metafísico, Heidegger incluye el nihilismo y la "Voluntad de Poder" en el mismo rango metafísico que el sujeto cartesiano, al que se debe leer en relación con el problema del Ser. Con el sujeto cartesiano, que duda cabe, pero respecto de la "Voluntad de Poder", una afirmación demasiado temeraria. Sin duda, un juicio controvertido sobre el cual se ha suscitado un gran debate filosófico que, lejos de haberse apagado, en nuestros días se reaviva.

La postura de Heidegger, en un principio, nadie pareció discutirla, tal vez temerosos los filósofos de la época de quedar mal parados por tratarse de una afirmación proveniente, ni más ni menos, de la palabra más autorizada en las cuestiones relativas a la teoría sobre el "ser". Sin embargo, más pronto de lo esperado, las posiciones disidentes de la escuela francesa más contemporánea empezarían a contradecirlo, a lo que, paulatinamente, otros filósofos de las más distintas corrientes empezarían a sumarse. Ya hoy, esta disidencia ha logrado concitar a un abigarrado grupo de connotados filósofos en contra de la postura heideggeriana, entre otros: Gilles Deleuze, (la diferencia), Eugenio Fink (el juego), Jacques Derrida (el deconstruccionismo), Pierre Klossowski (el complot), Fernando Savater (el politeísmo), Mónica Cragnolini (la razón imaginativa), Karl Lowith, Silvio J. Maresca, P. Boudout, etc.

Y no dejan de tener razón estos opositores si consideramos que, en un sentido general, nada ha sido más ajeno a los afanes de Nietzsche que la pregunta sobre el ser y su totalidad. En efecto, si para Heidegger "el mirar cuidadoso de la verdad" pareciera ser el nudo central de toda pregunta por el Ser, Nietzsche no tendrá tal asunto entre sus preocupaciones; más bien, desplaza el problema ubicando la cuestión de la verdad en un sentido extra moral. Y más aún, siendo Nietzsche un filósofo que piensa al hombre como "un señor de la tierra" y no como "humilde pastor "que orienta sus pasos al encuentro del Ser y, a la vez, se afana en la búsqueda genealógica de una pluralidad interpretativa, difícilmente podríamos imaginárnoslo en una supuesta búsqueda de la esencia oculta de las cosas. Por el contrario, siendo la metafísica aherrojamiento de lo heterogéneo y voluntad de unidad a ultranza, para Nietzsche ello no sería otra cosa que un intento permanente de escamoteo de la vida. Según parece, Heidegger, atraído por el espectáculo que le ofrece el mundo del Ser, no presta demasiada atención al significado único y singular de un Nietzsche que no se presta para ser instrumentado filosóficamente.

Ahora bien, sin desmerecer los innegables aportes de Heidegger a la filosofía más contemporánea, sobre todo, en las materias relativas al Ser, en mi opinión –siguiendo la

línea argumental más próxima a la postura disidente- lo que me parece más débil de la posición de Heidegger es que soslaya y, más aún, reduce los propios presupuestos que Nietzsche invocó para dar cuerpo a su corpus filosófico que, inequívocamente, apunta a la destrucción teórica de todos los presupuestos filosóficos que, desde Platón en adelante, se han tenido como fundamento esencial del pensar filosófico metafísico.

En efecto, Heidegger para su fin, se construye artificialmente un escenario desde donde poder disparar su infundio. Utilizo la palabra infundio, por cuanto Nietzsche, a mi parecer, jamás intentó la"superación de la metafísica", a lo menos en el sentido que pretende darle Heidegger. Sustento este juicio dado que Nietzsche en ningún momento negó de la razón ni de ninguno de sus atributos; por el contrario, utilizó la razón intensamente pero liberándola, a la vez, de sus aberraciones lógicas y de sus fantoches simulacros que pretendían apuntalar a la verdad como si esta fuera verdadera per sé.

En este sentido, fijémonos bien en la frase que sintetiza el corpus de la controversia, esto es, "la superación de la metafísica" Cierto es que Nietzsche muchas veces usa la palabra "superar" para oponerse a la metafísica, pero eso es sólo un modo de decir que no necesariamente se corresponde con el verdadero sentido que le ha querido atribuir a su idea. Cuando emplea la palabra superar no es para negar aquello que supuestamente pretende superar; por el contrario, para éste y todos los casos, Nietzsche nunca será un espíritu negador ya que siempre reconocerá en su mirar todas las realidades existentes, aún aquellas que aparezcan como las más absurdas y las más nimias. Tanto es así, que el mundo metafísico objeto de su crítica, y que según Heidegger supuestamente pretende superar (o reemplazar) por un mundo no metafísico (mundo sensible), es reconocido por el mismo filósofo en los siguientes términos:

"Podría existir, ciertamente, un mundo metafísico; apenas puede negarse su posibilidad absoluta. Lo consideramos todo con un cerebro humano y no podemos extirpar ese cerebro. Con todo, siempre queda en pie la cuestión de saber que sería el mundo si extirpáramos aquel (…) Aunque se demostrase la existencia de ese mundo de la manera mejor, quedaría probado también que su conocimiento es para nosotros el más indiferente…" (9, Humano, demasiado humano cap. I)

Entonces, "la superación de la metafísica" hay que entenderla en los términos en que Nietzsche la plantea, y no en los términos de Heidegger, es decir, no como negación del pensamiento metafísico en cuanto tal, sino necesidad de des posicionarlo del irritante privilegio que ha venido ocupando en el pensamiento filosófico a partir de Platón, cuestión que le imprime otro carácter al problema de la controversia. En otras palabras, lo que Nietzsche pretende es "desplazar" y no "reemplazar", en cuanto reemplazar llevaría a seguir el mismo juego dialéctico que tanto combatió, esto es, que por un juego de oposición y contraposición, un extremo deja afuera al otro, reemplazándolo, eliminándolo. Pero es el caso que, si reemplazar es cambiar o sustituir una cosa por otra, desplazar en cambio, es sólo un cambio de posición que no implica necesariamente dejar fuera de escenario aquello que se desplaza, y este es otro aspecto que, a mi juicio, ha sido flagrantemente soslayado por Heidegger.

Sin embargo, en lo que me parece un dato tanto o más importante, los presupuestos de la doctrina de Nietzsche plantean una filosofía para el futuro, invocando la necesidad del advenimiento de una nueva ilustración filosófica, un anuncio que deja explícitamente señalado para los dos próximos siglos. En efecto, consta en los manuscritos en borrador, en aquellos papeles en donde dejó plasmadas sus ideas en lo que habría de ser un próximo libro (Voluntad de Poder), -proyecto que nunca terminó y finalmente desestimó abandonándolo-, nos dice, que la historia que viene a contar "es la historia de los dos próximos siglos";y tal historia no es otra que la historia del "nihilismo". Esto quiere decir que Nietzsche pronostica para Europa, a lo menos, dos siglos más de nihilismo, y bien sabemos que las condiciones necesarias que

deben darse para hacer efectiva la "transvaloración de los valores" y el mismo surgimiento del "Superhombre" (el que advendrá después del"último hombre"), es que nos encontremos en un mundo sin nihil lo que, por cierto, involucra el minamiento mismo del corazón de la metafísica, categoría esta última a la cual Nietzsche le atribuye ser máxima expresión de lo nihil (la negación de la vida y lo real).

"De hecho, nosotros, filósofos y 'espíritus libres', ante la noticia de que el 'viejo Dios ha muerto' nos sentimos como iluminados por una nueva aurora: ante eso nuestro corazón rebosa de agradecimiento, asombro, presentimiento, expectación- finalmente el horizonte se nos aparece libre de nuevo aún cuando no esté despejado".

De este modo, cuando el nihilismo se encuentre ya ausente, erradicado, sólo ese sería el momento de poder tomar posición una nueva ilustración filosófica, y con ello la correspondiente inversión de todos los valores que hasta entonces estuviesen prevaleciendo. Y esto no es un dato menor, al contrario, reviste gran importancia para ir a la comprensión del fondo de la cuestión, ya que la precondición que impone el filósofo para que los postulados de su filosofía del futuro puedan algún día instaurarse, es cuando el nihilismo pudiera dar término a su reinado. Más aún, la voluntad retornante del Superhombre, como pura afirmación y genuina expresión de una vuelta al "sentido de la tierra", sólo podría darse en un mundo sin nihil.

De lo hasta aquí dicho, y quien se compenetre verdaderamente bien a fondo del corpus de la filosofía de Nietzsche, podrá comprender que su filosofía es genuinamente anti metafísica. Claro está que Nietzsche es lo suficientemente sagaz e inteligente para entender que los presupuestos de su filosofía, inequívocamente antimetafísica, no es para tener una aplicación inmediata, razón por la cual presupone la posibilidad que podría quedar definitivamente instaurada dos siglos después cuando lo nihil hubiera abandonado el campo de batalla por la fuerza de la irrupción de su filosofía preconizada anticipadamente para un después y no para un devenir inmediato. Y es en este punto donde, en mi opinión, Heidegger se equivoca rotundamente para incluir a la filosofía de Nietzsche dentro de los presupuestos de la filosofía metafísica que éste denodadamente combatió en todos sus frentes.

A partir de estos primeros datos queda en clara evidencia que Heidegger ha tenido que recurrir al ardid de anticipar en el tiempo los presupuestos que Nietzsche específicamente dejó establecido para hacer posible su nueva filosofía en concordancia con poder instaurar una nueva ilustración filosófica. Esto quiere decir que Heidegger, sin más ni más, da por fracasados los intentos de Nietzsche de superación de la metafísica soslayando y, más aún, reduciendo los presupuestos claramente explicitados por Nietzsche, a partir de un tiempo determinado arbitrariamente por él, pero que de ningún modo es el tiempo determinado por Nietzsche, por lo que su postura incurre en una evidente y grave distorsión.

Más aún, el mismo ser, objeto de la crítica de Nietzsche, corre la misma suerte, puesto que no es que Nietzsche se oponga al ser en sí, sino que su propósito se encamina a atribuirle el carácter de "devenir", imprimiendo así al elemento fundante un carácter múltiple, en contraposición al carácter inmutable que el ser adquiere mirado desde el puro horizonte ontológico de la metafísica. De allí que Nietzsche no intenta ni superar la metafísica, ni negar al ser, a lo menos, bajo los presupuestos de la posición heideggeriana. Su crítica apunta contra el carácter único y trascendente que la metafísica le asigna al ser. Y esto resulta muy claro, porque cuando Nietzsche empieza su crítica a la metafísica, es el momento en que empieza a poner en cuestión el problema del fundamento mismo que la sostiene; entonces, más que a la metafísica en sí, Nietzsche apunta al fundamento "monoteísta" que la sostiene. Fernando Savater ha ahondado más en este punto al señalar que:

"La reacción anti platónica de Nietzsche llega hasta el fondo de la cuestión monoteísta,

porque es una lucha metafísica contra la metafísica monoteísta occidental"

Y esto es tan cierto, cuando descubrimos que Nietzsche aspira a construir una filosofía pagana, politeísta, frente a la culminación monoteísta de la metafísica platónica realizada por Heidegger. Lo condenable de Heidegger –sigue en su juicio Savater- es que viendo bien la apuesta metafísica que estaba en juego,… "se equivoca –aún peor, falsea radicalmente a Nietzsche- al empeñarse en ontologizar su pensamiento como un último avatar crítico de la metafísica occidental".A decir verdad, Nietzsche no responde a las preguntas tradicionales de la metafísica occidental, sino que denuncia esas preguntas mismas como síntomas de un monoteísmo de base que en Heidegger es, por ejemplo, perfectamente visible, concluye este mismo autor (Idea de Nietzsche).

En una línea parecida, Karl Lowith le reprochará a Heidegger haber distorsionado el pensamiento de Nietzsche, al señalar: "Apenas habrá un lector de su interpretación de Nietzsche que después de varias lecturas no advierta que lo que pone allí es el pensamiento mismo de Heidegger con el ropaje de Nietzsche, lo cual significa, en el fondo, que las verdaderas ideas de Nietzsche no han sido pensadas por Heidegger".

De otra parte, en un grado menor, pero no por ello menos importante, hay que destacar que Heidegger concluye su postura a partir de lo que supone es la obra fundamental del filósofo, esto es, la "Voluntad de Poder". Pero sabemos que dicha obra fue una invención del Archivo Nietzsche y, si bien dicha invención fue construidas con fragmentos que el filósofo dejó escrito, sin embargo son invenciones los dos supuestos fundamentales que se le han atribuido, esto es, que corresponde a una obra escrita por Nietzsche y que se correspondería con una sistematización de su pensamiento filosófico, supuestos que tenemos que desechar por cuanto si bien supuestamente esa habría sido la intención de Nietzsche, bien sabemos también que es una idea que abandonó lo que es correspondiente con el hecho de que fue una obra que no se preocupó de terminar. Así, Heidegger, ha señalado los presupuestos de su controversia a partir de una obra que pierde pie en su credibilidad, respecto con la intención de que fue reconstituida, y de la cual se hace eco. Por lo mismo no debe extrañar que P. Boudot se haya referido en términos muy duros en contra de Heidegger, concluyendo que la labor de "sastre" que éste realiza a partir de una supuesta obra sistemática que nunca existió, le parece "criminal".

Más aún, la filosofía no puede ser construida para quedar constreñida en los puros marcos metafísicos y encerrada en una pura subjetividad. Mas bien, reivindicar aquella filosofía que tenga que ver con nuestro cuerpo, con la naturaleza, con nuestros deseos, afectos, sentimientos, en fin, con todas aquellas categorías que se encuentran relacionadas con nuestros actos y quehaceres cotidianos, cuestiones a la que Nietzsche, les asignó una importancia capital. Hasta donde aquí se sepa, Nietzsche ha sido el único filósofo que se ha preocupado seriamente de vincular la filosofía con nuestros problemas cotidianos y, más aún, el único filósofo que con honestidad confiesa que sus verdades no pretenden ser universales, sino guía para una posibilidad futura que ha de devenir, cuestión ésta última que no ha sido cabalmente comprendida, aún por los más reputados filósofos, como nos queda claro después de conocer los presupuestos de la controversia iniciada por Heidegger.

Y si los teleologismos y la misma metafísica, como pilares de las grandes construcciones arquimédicas del pensamiento, cada vez han ido cayendo más en desuso, quiere decir que existen circunstancias y hechos empíricos y reales que son necesarios de investigar. Conocer esos hechos y circunstancias trae aparejado la necesidad de un gran esfuerzo intelectivo, en el cual, por cierto, la esfera filosófica tiene que ocupar un lugar de privilegio y, dentro de ella, la filosofía de Nietzsche, de todos modos, y como sea, un primerísimo lugar.

A modo de conclusión, me parece importante advertir que si en todos los tiempos los filósofos no han pensado con

una sola cabeza ni hablado a una sola voz, ello quiere decir el carácter relativo y contingente de todo pensamiento que se cree con arrestos de infabilidad. De eso la historia presente y pasada se encuentra bien documentada. Por eso, pese a todo el mérito que tiene Heidegger, por sus innegables aporte que ha hecho a la teoría del ser, ello no quiere decir que por ser la voz más autorizada sobre dicha materia, tengamos que atribuirle arrestos de infabilidad a todo lo que diga sobre el tema.

En otro ámbito, corresponde a Gilles Deleuze el mérito de haber dado comienzo a la nueva lectura de Nietzsche en Francia. Para este autor el propósito de Nietzsche de superación de la metafísica habría sido logrado en el momento de haber introducido en su filosofía la noción de la "diferencia". Con este término, en Nietzsche la concepción del devenir de la vida como fuerza es sobretodo un fluir que se mueve en diferentes niveles y ello, por cierto, desde donde se le mire nada tiene que ver con los presupuestos metafísicos. Concluye Deleuze que Heidegger da una interpretación de la filosofía de Nietzsche más próxima a su propio pensamiento que al del propio Nietzsche. En efecto, en la doctrina del "Eterno Retorno" y del "Superhombre", Heidegger ve la determinación "de la relación del Ser al ser del hombre como relación de este ser al Ser". Esta interpretación –prosigue este autor- descuida toda la parte crítica de la obra de Nietzsche. Soslaya su oposición a cualquier concepción contra lo que Nietzsche luchó; su oposición a cualquier concepción de la afirmación que halle su fundamento en el Ser, y su determinación en el ser del hombre.

El empeño de Heidegger por ontologizar el pensamiento de Nietzsche, es criticado también por Silvio J. Maresca, quien señala que le resulta inaceptable en la lectura heideggeriana –a pesar de sus innumerables aciertos- su insistente empeño por re incluir a Nietzsche en aquello que cuestionó radicalmente y ayudó a superar de modo más contundente que el propio Heidegger. Sustenta este autor que el truco de Heidegger es el siguiente: "Incluir a Nietzsche dentro de la problemática y soluciones dentro de la filosofía tradicional para restablecer luego esa misma problemática, con algunas modificaciones que correrían por cuenta propia –modificaciones, por lo demás, las más de las veces deudoras de un Nietzsche convenientemente expurgado y domesticado, de un Nietzsche para profesionales de la filosofía"

Desde otra posición, abiertamente, Pierre Klossowski es de la idea que Nietzsche ha logrado superar la metafísica, sustentando dicha opinión con su tesis del complot. En efecto, asigna al Eterno Retorno el carácter de un círculo vicioso; pura insensatez del devenir, como principio selectivo en base al cual Nietzsche quiere urdir un complot que tiene por objetivo minar la sociedad del nivelamiento. Para el caso, el círculo vicioso impone que el complot se especifique como pura experimentalidad siempre de nuevo abierta, jamás aquietada por ningún resultado. Y el hecho de que el pensamiento del complot implique el delirio no lo hace patológico sino que, de tan lúcido, llega a la altura de la interpretación alucinante, como lo exige la iniciativa experimental del hombre moderno.

Incluso, hasta el mismo Eugene Fink, quien en lo sustantivo parece seguir la línea interpretativa de Heidegger, no puede dejar de reconocer que sí, efectivamente, hay elementos en la filosofía de Nietzsche que lo apartan esencialmente de la metafísica; hay un aspecto del pensamiento nietzscheano que no posee un carácter metafísico: esta noción es la "del juego". Un concepto clave, porque el juego es la esencia de la realidad toda, en tanto conjunto de fuerzas que retornan y, por consiguiente, define la esencia misma de lo humano Así el movimiento profundo de la exaltación dionisíaca, como forma y expresión de la plenitud, no es otra cosa, para Nietzsche, que un "juego danzante". En efecto la imagen de Dionisio es la de una divinidad que encarna y representa esta esencia lúdica de la realidad. Y cuando el ser humano intuye que el movimiento de las cosas, el fluir constante del mundo, no son otra cosa que una danza juguetona en la que él participa, entonces advierte que sus actos no obedecen a un mandato fatal sino, por el contrario, son la expresión de una libertad divina. En la

manifestación de su esencia lúdica el hombre es un"participante en el juego del mundo". Con su noción de juego del mundo, Nietzsche ha trascendido la metafísica y opera en una dimensión nueva: "Allí donde Nietzsche entiende el ser y el devenir como juego ya no se encuentra más en la prisión de la metafísica", concluirá su juicio Fink.

"Pero tan pronto como fuera posible, mediante un fuerte voluntad, derribar todo el pasado del mundo, nos situaríamos inmediatamente en la línea de los dioses independientes, y la historia del mundo ya no sería para nosotros sino un quimérico ensimismamiento; cae el velo y el hombre se encuentra de nuevo como un niño que juega con mundos, como un niño que despierta con el crepúsculo matutino y riendo se sacude de la frente los horribles sueños" (Nietzsche, "Destino e Historia", escrito de juventud)

También Mónica Cragnolini le ha salido al paso a Heidegger, sobre todo en aquella parte en que éste interpreta la "Voluntad de Poder" como voluntad calculadora y fijadora de lo que es. Y si bien es cierto que Nietzsche utiliza el término cálculo para referirse al operar de la "Voluntad de poder", sin embargo, para esta autora, Nietzsche no reduce todo su operar a dicho aspecto. "Evidentemente Heidegger necesita esa reducción para lograr una identificación inmediata entre Voluntad de Poder y voluntad de dominio, pero esa identificación se basa en un tomar la parte por el todo", concluye su juicio esta autora. Sostendrá su tesis oponiendo a la razón práctica e instrumental la"razón imaginativa"

Por último, en relación con el tema, agreguemos que Heidegger sostiene que lo metafórico es metafísico porque la metáfora "no existe más que en el interior de las fronteras de lo metafísico". La metáfora usada y disimulada en el concepto no vendría a ser un "hecho cualquiera", sino que es "el gesto filosófico por excelencia que, en régimen metafísico, ve lo visible a través de lo invisible". Por el contrario, Jacques Derrida afirma que lo metafórico no es metafísico, porque toda innovación de sentido no es más que el resultado del uso de la metáfora y un movimiento de "idealización" por haber disimulado el origen metafórico que aparece, ahora, como "causa" (Cit. Por P. Ricoeur en "La metáfora vive"

Derrida, acusa a Heidegger en forma parecida a otros, en cuanto a que su lectura depende de su propia atalaya hermenéutica de "de-limitación de la problemática ontológica". Por ello estima Derrida, Heidegger se mantendría siempre fiel no a los textos de Nietzsche sino a los suyos propios, "en el espacio hermenéutico (del Ser)" de la pregunta de la verdad, para concluir desde allí que en el pensamiento nietzscheano "culmina la historia de la metafísica"

Un nuevo nodo de pensar

Hay que abonar a favor de Heidegger, el hecho de que no haya alcanzado a ser espectador de los últimos acontecimientos precipitados a finales de la década del 80. Sin duda, una gran desventaja, porque de haber vivido dicho periodo y haber sido testigo de las nuevas realidades que de allí se han derivado, es probable que otra hubiera sido su postura o, a lo menos, podría haber matizado su posición no llevándola a extremos tan forzados.

Como sabemos, tales acontecimientos no sólo han afectado los modos políticos de convivencia, precipitando una globalización que se ha introducido por todos los intersticios de la sociedad mundial sino, también, una gran transformación en los modos de relacionarnos unos con otros y, sobre todo, precipitando un nuevo modo de ver, de pensar y de sentir respecto de todo lo que acontece a nuestro alrededor. Por eso no ha sido casual que Lyotard en "La condición posmoderna"haya hecho una descarnada exposición de lo que significa hoy la"deslegitimación de los grandes relatos". Nueva realidad que ha llevado a que las grandes narrativas propias de la modernidad hayan perdido la función que siempre habían tenido, deviniendo con ello una crisis en toda la filosofía metafísica y en la misma institución universitaria a que ésta se ha encontrado ligada. A partir de esta deslegitimación, la marcha de la historia la hemos tenido que empezar a apreciar en toda su discontinuidad,

incluso, –prosigue este autor- hasta el azar hemos tenido que pasar a reconocer como elemento constitutivo en la conformación de la historia más contemporánea.

Más aún, con el derrumbamiento de los socialismos reales, no sólo se han derrumbado las grandes imágenes ideológicas y políticas sino, también, toda imagen de totalización social. Junto con ello se empiezan a deslegitimar todas aquellas representaciones que teníamos como firmes en nuestros horizontes referencia hecha, principalmente, a todos aquellos fundamentos morales y éticos de alcance universal. Al esfumarse dichos horizontes todas aquellas diferencias negadas sistemáticamente por la moral judeo-cristiana y el discurso monótono-teísta de la filosofía metafísica, ahora por todos lados se multiplican y diversifican en innumerables y múltiples variables. De este modo, cien años después, la reivindicación nietzscheana de la fragmentación, lo diferente y lo plural han dejado de ser una pura entelequia aherrojada en los marcos subjetivos de la filosofía para convertirse en realidad concreta, hecha carne día a día en el acontecer diario de nuestras vidas.

Desde otra perspectiva, -siguiendo a Lyotard- "Las delimitaciones clásicas de los diversos campos quedan sometidas a un trabajo de replanteamiento causal: disciplinas que desaparecen, se producen usurpaciones en la frontera de las ciencias, de donde nacen nuevos territorios. La jerarquía especulativa de los conocimientos deja lugar a una red inmanente y, por así decir plana, de investigaciones cuyas fronteras respectivas no dejan de desplazarse. Las antiguas facultades estallan en instituciones y fundaciones de todo tipo, las universidades pierden su función de legitimación especulativa. Despojadas de la responsabilidad de la investigación que el relato especulativo ahoga, se limitan a transmitir los saberes considerados establecidos y aseguran, por medio de la didáctica, más bien la reproducción de los profesores que la de los savant. Es en este estado en el que Nietzsche las encuentra y las condena", finaliza su reflexión este autor.

Más aún, la realidad actual, llamada con insistencia posmoderna , ha dejado de ser un valor de uso cuyo descubrimiento y contemplación nos enriquecía, para convertirse en mero valor de cambio similar al dinero, en algo que vale la pena en la medida que pueda ser cambiado por otra cosa. Llama la atención que los términos valor de uso y valor de cambio son usados por los posmodernos casi en el mismo sentido que en su tiempo le asignó Marx por lo que, según el mismo Lyotard:"El antiguo principio de que la adquisición del saber es indisociable de la formación del espíritu e, incluso, de la persona, cae y caerá todavía más en desuso. Deja de ser en sí misma su propio fin, pierde su valor de uso".



Más expresivo aún. para caracterizar el tiempo actual, parece ser G. Lipovetsky Al señalar: "Por primera vez, esta es una sociedad que, lejos de exaltar los órdenes superiores, los eufemiza y los descredibiliza, una sociedad que desvaloriza el ideal de abnegación estimulando sistemáticamente los deseos inmediatos, la pasión del ego, la felicidad intimista y materialista. La cultura cotidiana ya no está irrigada por los imperativos hiperbólicos del deber sino por el bienestar y la dinámica de los derechos subjetivos: hemos dejado de reconocer la obligación de unirnos a algo que no seamos nosotros mismos".

El filósofo Rorty prefiere plantear el problema desde un punto de vista hermenéutico u holístico, conforme al cual sólo somos capaces de producir interpretaciones al interior de una práctica que es también interpretada. Desde el punto de

vista hermenéutico entonces, no es posible obligar compulsivamente a nadie a creer en una específica proposición, a no ser que el sujeto participe de la práctica en cuyo interior esa proposición se formula, como un juego en donde el conjunto de acciones son interpretadas a la luz de ciertas reglas. Así también las prácticas sociales se constituirían por un conjunto de interpretaciones sobre interpretaciones que constituyen una cierta forma de vida. De acuerdo a este punto de vista, el mismo Rorty apunta que la filosofía no tendría por objeto darse a la tarea de identificar primero y elucidar luego una presencia última que, soportada en sí misma, permita dar sentido a todo lo demás. Así, la filosofía –concluye este filósofo-, no hace más que mostrarnos la contingencia de nuestros relatos y facilitar una conversación con otros.

Estos, entre otros tantos juicios, apuntan a una realidad que ya pocos se atreven a negar. En efecto, hoy día difícil es vernos afanados por alcanzar objetivos trascendentes como aquellos que marcaron nuestras existencias en décadas pasadas; por el contrario, todo ha quedado confiado a la diligencia de cada caso en particular. Antiguos polos de atracción como los Estados nacionales, partidos políticos, instituciones tradicionales, etc., han acabado por perder todo su atractivo original y los modelos de referencia que nos servían de refugio y protección. Sin duda la época en que vivimos se caracteriza por la desvalorización, el desinterés, el desconcierto y la relatividad. La realidad, según este relativismo, no es objetiva sino virtual, abstracta y, en una posición más radical, incluso ni siquiera existe; la realidad sólo sería producto de nuestras partículas interpretaciones y nada más que eso. Para mí, esta es la realidad, para ti, la otra realidad. ¿Cuál es la verdadera? Depende, ya nada es determinante, todo es pura relatividad y, por tal, todo es nada más que interpretación, la máxima actual que prevalece es el que cada individuo fabrica su propia verdad.

De este cuadro no podemos más que concluir que nuestro mundo ha entrado en una profunda crisis que compromete los presupuestos básicos desde los cuales hemos observado y actuado en la sociedad. Es decir, no una crisis cualquiera, no una más de las tantas, sino una crisis que afecta de múltiples maneras nuestras formas de vida y, fundamentalmente, nuestras formas de sentir, pensar y percepcionar. Entonces cuando se encuentra comprometida la función de nuestro pensamiento, quiere decir que la filosofía es la que debe tomar la palabra para saber dónde y en que lugar tenemos que actuar. Como bien lo señala Rafael Echevarría, toda crisis cultural "obliga a un reencuentro entre la filosofía y el sentido común, entre filosofía y vida. La vida pareciera exigirle cuentas a la filosofía y ésta se ve compelida a sumergirse en la vida concreta del hombre y la mujer comunes para revitalizarse" ("El Búho de Minerva")

De allí que la crisis que afecta nuestros modos de pensar, nos obliga a tener que liberarnos de un pensar filosófico cuyos instrumentos intelectivos ya no responden a los nuevos requerimientos surgidos de la nueva realidad. Esto quiere decir que la filosofía que, desde Descartes en adelante se creyó moderna, ha permanecido escolástica en razón de mantener aún presupuestos ontológicos que se muestran ya demasiados arcaicos. El fundamento ontológico único que ha mantenido la filosofía, por más de dos mil años, y que ha marcado fuertemente el pensamiento moderno, ya no puede dar cuenta de nuestro estado actual. Y es en este punto cuando la sombra de Nietzsche resurge para hacernos presente que esto ya lo había advertido hace más de un siglo atrás.

Por lo mismo resulta del todo inexacto hablar hoy de una realidad virtual, justamente, cuando ésta se encuentra referida a aquella que ha surgido tan rápidamente que no la alcanzamos a capturar en su comprensibilidad. En los hechos esta realidad virtual no existe; ha sido una nueva invención lingüística o metafórica para justificar nuestra incapacidad de comprensibilidad de los nuevos hechos y acontecimientos que se suceden con gran rapidez de desplazamiento. Siempre la realidad, en cualquier momento y circunstancia es tal, otra cosa es que nuestros instrumentos intelectivos no se hayan acostumbrado a pensar con la rapidez y flexibilidad que

imponen la rapidez con que hoy se suceden los nuevos y cada vez más múltiples acontecimientos.

Ahora bien, el hecho de que el avance de la tecnología y los medios de comunicación hayan evolucionado mucho más rápidamente que nuestros acostumbrados y anquilosados modos de pensar nos pone ante la evidencia que los instrumentos reflexivos, propios de la filosofía metafísica, han quedado de lejos muy por detrás de aquellos que mueven a la ciencia y los medios de comunicación a una constante transformación. Por eso el problema no radica en la incomprensibilidad del nuevo mundo que nos presenta tanto la ciencia como los medios de comunicación, sino en que nuestro acostumbrado y ancestral modo de pensar ya no puede comprender ni aprehender la nueva realidad tal como ésta es, aquella a la cual se la ha querido llamar virtual. Entonces, ya no podemos seguir desarrollando nuestros modos de pensar de acuerdo a los cánones acostumbrados; si la realidad cambia, nuestros modos de pensar tienen que acondicionarse a los nuevos cambios; nuestros instrumentos intelectivos tienen que acondicionarse a los nuevos modos de ver y de pensar que exige el momento actual. Esto quiere decir que la filosofía con fundamento ontológico monótono-teísta, aquella que buscó lo inmutable y la estabilidad ya no puede operar más en un mundo cada vez más vertiginoso y cambiante, cada día más deviniente y plural. Si el mundo es deviniente e incierto, es del todo ilógico explicarlo a través de presupuestos que se dan por ciertos. El cambio ontológico en la filosofía, reivindicado por Nietzsche, -el paso de un monoteísmo de base a lo plural- es una necesidad impostergable, a menos que queramos asistir al espectáculo de ver a la filosofía perecer entre estertores de una pura y simple filosofía vulgar

Ahora bien, ¿cómo enfrentar estos cambios en nuestros modos de pensar? Quizás los inicios de la respuesta podamos encontrarla en la propia reflexión de Echeverría de que "cada nuevo punto de partida deviene en su momento un punto de saturación y se crean condiciones para trascender sus presupuestos. Ello está aconteciendo hoy en día".

Si esto es así tiene razón Nietzsche cuando advertía del peligro que acechaba al espíritu libre de llegar con su autonomía y pluralidad a un punto de saturación. ¿Quiere decir esto que nosotros hemos alcanzado ese estado ideal del espíritu libre tal como lo reivindicaba Nietzsche? Por cierto que no, a lo menos no en términos absolutos. Pero no podemos desconocer que hemos logrado mayor autonomía, asimilando una gran variedad de pluralidades que antes negábamos o desconocíamos por imponerlo una moral y una metafísica que obligaban a lo único, a lo universal, a lo ideal. No obstante para que los grados de autonomía no se esfumen, es el momento en que tenemos que hacer una síntesis de todo lo asimilado para no perder nuestra identidad a merced de las nuevas circunstancias. Como lo señalara Nietzsche, conquistar una libertad "no arbitraria" sino "madura", entendiendo por tal aquella que encuentra su centro de atención propio una vez que el anterior foco de atracción lo hayamos dejado atrás.

© Artículo tomado del ensayo "*Nietzsche un siglo después: filosofía y política para el nuevo milenio*", de Hernán Montecinos (cap. 10, actualizado), Editorial Universidad de Santiago. Año 2002.

El Nietzsche de Heidegger

Alberto J. L. Carrillo Canán

El título de este trabajo no debe ser tomado en un sentido amplio ya que la interpretación que Heidegger hace de Nietzsche tiene una historia compleja, iniciándose con el problema de las fuentes a las que Heidegger se refiere y continuando con el estado de publicación de los propios escritos de Heidegger sobre Nietzsche, publicación cuyo status dista de ser claro ya por el mero hecho de que hasta ahora realmente no se sabe qué tanto falta por publicar de aquello que Heidegger escribió sobre Nietzsche. Por otra parte, Heidegger se refirió a Nietzsche en diferentes ocasiones y acentuando diferentes problemas.

Por todo ello, aquí nos concentraremos en *un único aspecto* de la interpretación que Heidegger hace de Nietzsche, aspecto el cual parece, por otra parte, ser de importancia capital, a saber, la manera en la que Heidegger ordena a Nietzsche en la "historia de la metafísica". Esto es revelador no tanto sobre Nietzsche sino básicamente sobre Heidegger mismo, ya que muestra en la aplicación al caso particular de Nietzsche un modelo central del pensamiento heideggeriano, a saber, la definición de metafísica como el intento de "explicar el ser a través del ente". Por otro lado, disponiendo de la clarificación de este modelo heideggeriano en el caso de Nietzsche, uno queda en guardia contra lo peculiar, y acaso arbitrario, de la interpretación heideggeriana de Nietzsche. Mostrando, pues, un aspecto básico de la muy especial construcción en la que consiste el Nietzsche de Heidegger se da un paso para liberar a Nietzsche de Heidegger. Tal mostrar a Heidegger liberando a Nietzsche sería el objetivo de este breve trabajo.

1. Nietzsche, ¿platónico?

Ya en la primera oración del escrito *La metafísica de Nietzsche* (1940), en su libro titulado simplemente *Nietzsche* (1961), Heidegger ordena lapidariamente a Nietzsche como parte de la metafísica: "El pensamiento de Nietzsche es, en concordancia con la totalidad del pensamiento occidental desde Platón, *metafísica*."

Sin necesidad de haber leído directamente a Nietzsche, cualquiera que simplemente haya oído de Nietzsche como crítico del cristianismo, en tanto una forma de platonismo, queda sorprendido por la frase lapidaria recién citada. De hecho, en su texto *La afirmación de Nietzsche »Dios ha muerto«* (1943), Heidegger dice: "Nietzsche entiende su propia filosofía como el movimiento *contrario* a la *metafísica*, es decir, según él, contra el *platonismo*." Similarmente, en el libro *Nietzsche*, Heidegger dice: "Nietzsche (...) *caracterizó* su filosofía como una inversión del platonismo."

Empero, Heidegger no sólo afirma que Nietzsche es un metafísico, sino que de hecho incluso lo califica de platónico ya que "(...) la filosofía de Nietzsche es metafísica y *toda metafísica es platonismo* (...)". El problema es, pues, con qué derecho, a pesar incluso de la autocomprensión del propio Nietzsche, Heidegger lo ordena con Platón bajo el mismo rubro, "metafísica", con qué derecho a pesar de que Nietzsche considera su filosofía como "inversión del platonismo" Heidegger califica dicha filosofía de "platonismo". El derecho lo encuentra Heidegger en un modelo muy especial de su concepción ontológica el cual es el modelo que tenemos que mostrar aquí.

2. Precisiones terminológicas

Para empezar son útiles algunas precisiones meramente terminológicas. Heidegger utiliza el término de "entidad", más exactamente, la expresión "la entidad del ente" (*die Seiendheit des Seienden*), "entidad" la cual la define como "lo que *es* el ente en tanto tal". Por lo tanto, resulta lógico que Heidegger haga equivaler el término "entidad" al término "ser" y se refiera indistintamente a "[e]l ser, la entidad del ente". Tal equiparación terminológica entre "ser" y "entidad" la aplica Heidegger en la siguiente referencia, la cual es importante en nuestro contexto: "Desde que Platón interpretó la *entidad* del ente como ®dŒa hasta la época en la que Nietzsche

determinó el *ser* como valor, el ser está preservado en la historia total de la metafísica como el a priori (...)".

Ahora bien, aún cuando Heidegger recién nos habló del "ser" o "entidad del ente" determinado "como valor", esto resultaría para él equivalente al "ser" determinado como "voluntad de poder"; de hecho, Heidegger nos habla explícitamente de la "entidad como *volun tad de poder*", o bien Heidegger dice: "»La *voluntad de poder*« nombra la palabra para el *ser* del ente en tanto tal (...)". La base para tal identificación entre el "valor" o los "valores", por un lado, y la "voluntad de poder", por otro, la encuentra Heidegger en una afirmación de Nietzsche la cual él cita a continuación: "»En toda voluntad hay un valorar«".



La pregunta sería aquí ahora cómo es que Heidegger pasa de la simple "voluntad" en esta frase a la "voluntad de poder". Aquí Heidegger recurre básicamente a construir, basándose en un breve pasaje de Nietzsche, una relación entre "valor", "vida", "devenir" y "voluntad". Tal construcción puede encontrarse en detalle por ejemplo en pasajes del ya citado texto *La afirmación de Nietzsche »Dios ha muerto«.* Para los fines del presente trabajo baste con citar la conclusión de tales pasajes: "La voluntad de poder es el *fundamento* para la necesidad del poner valores y el *origen* de la posibilidad del apreciar valores. (...) Los valores son las condiciones de sí mismo puestas por la voluntad de poder."

Aunque en lo citado la "voluntad de poder" parece de alguna manera ser el fundamento del "valor", con referencia a Nietzsche, Heidegger habla indistintamente de la "entidad del ente" o del "ser del ente" "como valor" o como "voluntad de poder", haciéndolos, en este sentido, equivalentes. Con base en estas precisiones terminológicas podemos pasar ahora al modelo que nos interesa y que le permite a Heidegger una visión o construcción muy propia de Nietzsche, de *su* Nietzsche.

La definición aristotélica como base del modelo heideggeriano de la "metafísica"

En los textos sobre Nietzsche Heidegger da varias definiciones de lo que él comprende como metafísica, pero entre todas ellas hay una realmente tradicional la cual ya había supuesto como básica para las ideas de su obra magna, *El ser y el tiempo*. En el libro titulado *Nietzsche* podemos leer lo siguiente: "La esencia de la voluntad de poder puede ser investigada y pensada (...) solamente con vistas *al ente en tanto tal*, es decir, *metafísicamente*." Lo que importa aquí es la segunda parte de la cita, es decir la concepción de que lo "metafísico", la "metafísica", se refiere "al ente en tanto tal". Obviamente se trata de la famosa definición aristotélica al inicio del libro cuarto de la *Metafísica*.

En *El ser y el tiempo* Heidegger se refiere explícitamente a este pasaje diciéndonos: "La filosofía misma es definida (...) como una ciencia que considera al ente como ente, es decir, con vistas a su ser." Ésta es, por supuesto, la idea clásica de Aristóteles, la metafísica como ciencia que no considera ningún grupo o clase especial de entes sino el ente meramente en cuanto que *es*, es decir, "el ente en tanto tal". El hecho de que Heidegger está aplicando precisamente esta idea en el pasaje que ahora nos ocupa del libro *Nietzsche* se puede comprobar inmediatamente, pues H eidegger continua como sigue: "La verdad de este proyectar el ente sobre el *ser* en el sentido de la *voluntad de poder* tiene *carácter metafísico*. Ella [la voluntad de poder] no admite ninguna fundamentación que se remita a la especie y estructura de un ente *específico* (...)", es decir, que se remita a alguna región o clase especial de entes; se trata en verdad, insiste Heidegger

a continuación, del "*ente en tanto tal*". "Metafísico" es, pues, para Heidegger de acuerdo con Aristóteles, cualquier punto de vista, cualquier investigación o modo de pensar que se remita al "ente como ente" o "ente en tanto tal", dicho de todavía de otra manera: que se refiera al ente en tanto que *es* o al *ser* del ente, a su *entidad* (*Seiendheit*).

Heidegger utiliza la definición aristotélica de la metafísica para emparentar a Platón y a Nietzsche como metafísicos. En efecto, veamos pasajes heideggerianos que aplican tal definición. Por ejemplo: "Platón, con quien principia el pensamiento de la metafísica, conceptúa *el ente en tanto tal*, es decir, el *ser* del ente, como idea.". Compárese con el siguiente pasaje en el cual Heidegger se refiere ya no a la "idea" platónica sino al término nietzscheano "voluntad de poder". Heidegger dice: "La voluntad de poder es el carácter fundamental *del ente en tanto tal*." O bien: "(...) *el ente en tanto tal* es voluntad de poder (...)". Con todo, Heidegger aplica una idea adicional para definir la metafísica, idea adicional que *explicita* su interpretación de la concepción aristotélica de la metafísica.

4. Hacia la explicación del modelo heideggeriano de metafísica:"el ser" como ente

Heidegger va a enfatizar ahora no el "ente en tanto tal", es decir, el "ser del ente", sino el "ser mismo". A partir de tal énfasis, Heidegger va a tener una versión propia de la metafísica, la cual es tributaria de la aristotélica y, sin embargo le permite colocar a Platón, al mismo Aristóteles y a Nietzsche en una historia supuestamente unitaria de la metafísica. Esto es lo que tenemos que ver a partir de aquí. "Metafísico" es, según Heidegger aquel pensamiento que se mantiene en el nivel del "ser del ente" sin pasar a "el ser mismo". Lo cual, como es bien sabido, es a los ojos de Heidegger una deficiencia.

Tal *deficiencia* constitutiva de la metafísica sería, de acuerdo a Heidegger, común a Platón y a Nietzsche. Así Heidegger nos dice: "Empero, tampoco en el pensamiento de Nietzsche puede despertar la pregunta por *el ser mismo* porque él ya tiene la respuesta a la pregunta por el ser (en el único sentido conocido, a saber, en el sentido del ser del ente). »Ser« es un valor. »Ser« significa: *el ente en tanto tal* (...)". La idea heideggeriana clave en la última oración no es otra que decir que para Nietzsche el *ser es* (comprendido como) *un ente*. Y esto lo había prohibido Heidegger ya desde el inici o de *El ser y el tiempo*: " El ser del ente no »es« él mismo un ente. El primer paso filosófico en la comprensión del problema del ser radica en "no contar cuentos", es decir, en no determinar el *ente como ente* (...) reconduciéndolo [*durch Zurückführung*] a otro *ente*, como si el *ser* tuviese el carácter de un posible *ente*." La idea de Heidegger básica y crítica respecto de Nietzsche es muy simple: no se trata de entender al ser como un ente, así sea como un "valor", ya que *también* el "valor" es un ente, una versión del ente. Y aquí da lo mismo que se hable de "valor" o de la "voluntad de poder", según vimos arriba y según lo podemos comprobar ahora nuevamente: "(...) el ente *es* el ente como la voluntad de poder (...)". El ente "*es*", da lo mismo, "valor" o "voluntad de poder". En otros términos "el *ser* del ente" queda determinado "como valor" o "como voluntad de poder", pero ellos mismos no son ambos otra cosa que un "ente".

Por supuesto, esto presupone a lo más una ligera variante del concepto heideggeriano amplio de "ente", tal como lo encontramos explícitamente al principio de *El ser y el tiempo*, a saber, ente como correlato de un comportamiento. Heidegger dice, en efecto: "(...) »*ente*« llamamos a muchas cosas y en diferente sentido. Ente es todo aquello de lo cual hablamos, lo que pretendemos, aquello respecto de lo cual *nos comportamos* de una u otra manera (...)". Obviamente, el valor es tal ya por el mero hecho de ser *correlato* de la voluntad. Además: "La voluntad es voluntad de sí misma [*Der Wille will sich selbst*]." Es decir, la voluntad se tiene a sí misma como *correlato* - es decir, se comporta respecto de sí misma - es, pues, un ente.

Dado que el "valor" y la "voluntad de poder" son entes, determinar "el ser del ente" como "valor" o como "voluntad de poder", no es, de acuerdo a este modelo, más que un caso

del "contar cuentos" del que habla Heidegger en *El ser y el tiempo*, ya que se estaría "reconduciendo" el "ente como ente" a "otro ente", en este caso al "valor", a la "voluntad de poder". Esta idea tenemos que discutirla con mayor cuidado. Para ello veamos primero algunos pasajes del libro *Nietzsche*.

5. El "explicar" el ser mediante el ente

En el contexto del reproche según el cual Nietzsche no se ocupa de "el ser mismo", Heidegger dice: "La exclusión de la ausencia del ser en tanto tal aparece bajo la figura de la *explicación* del ser como valor.". O en otra fórmula similar: "El ser queda determinado como valor y, con ello como una condición puesta del »ente« en tanto tal *explicada* desde el ente.". Con esto tenemos lo que por ahora es la idea básica: "explicar el ser como *valor*" vendría, según las citas y según el concepto heideggeriano amplio de ente, a ser lo mismo que "explicarlo desde el *ente*". El "valor" es, pues, de a cuerdo con Heidegger una versión del ente, a saber, la *versión nietzscheana* del ente. Por el contrario, lo que según Heidegger debería buscarse - de hecho el procedimiento *no* metafísico -, sería "moverse en *la región del ser mismo*, región que ya no *explicaríamos* desde *otra parte* (...)", a saber, "desde el ente" - por el contrario: "De acuerdo con su esencia más propia, el ser debe ser determinado *partiendo de él mismo, desde él mismo*."

Con ello estamos confrontados con una *variación* específica - ente como valor - de una idea que Heidegger ya había aplicado por lo menos desde *El ser y el tiempo*: "(...) el ser no puede *explicarse por medio* de ningún *ente*. (...) Si el título de idealismo quiere decir el hecho de que (...) el ser no es *explicable* jamás por ningún *ente* sino que el ser es en cada caso ya para todo ente lo »transcendental«, entonces en el idealismo está la única y justa posibilidad de desarrollar los problemas filosóficos." De acuerdo a esta idea tampoco sería admisible "explicar" el ser por el "valor" o "como valor". La "explicación" del ser como valor remitiría, pues, al ente y, con ello, no se "movería" en "la región del ser mismo", determinaría al ser "desde otra parte" pero no "desde él mismo". Lo importante ahora es que tal explicación sería, según Heidegger, lo propio de la metafísica. Para confirmar esto podemos recurrir a otro aspecto del modelo específicamente heideggeriano de la "metafísica".

6. El "regreso al ente"

Heidegger tiene una paráfrasis importante de su idea de la "explicación del ser mediante el ente", a saber, la del "regreso" al "ente" o del "fundamentar el ser en el ente". Veamos primero como aparece esto en el libro *Nietzsche* y su relación con la "metafísica", según Heidegger. Heidegger nos dice: "La metafísica reconoce ciertamente: [el] ente no es sin el ser. Pero apenas dicho esto, *coloca* el ser *nuevamente* en un ente, ya sea éste el ente más alto en el sentido de la causa primera, ya sea el ente sobresaliente en el sentido de sujeto (...)", a lo cual Heidegger lo llama el "fundamentar el (...) ser en lo que más es de aquello que es [es decir, del ente] (...)".

Por supuesto, lo de "colocar nuevamente" al ser en el ente, o *recolocarlo* ahí, no es otra cosa que la idea del "regreso al ente". Heidegger dice: "En la medida en la que [la metafísica] piensa el ente en tanto tal, *roza* con el pensamiento el ser, pero sólo para ya con ello saltárselo a favor del ente, al cual *regresa* (...)". O bien: "Gracias a (...) su esencia la metafísica piensa el ente (...) pero sólo (...) para *regresar* a él.".

Es importante señalar aquí todavía que la idea del "regreso" también aparece en *El ser y el tiempo* explícitamente, aunque se trate de otra aplicación especifica, a saber, al "ser ahí". Heidegger dice: " Interpretación ontológica del ser-ahí no significa regreso óntico [*ontisches Zurückgehen*] a otro ente."

7. La prohibición de la reconducción al ente

Lo cierto es que, gracias al formalismo de su pensamiento, Heidegger es muy prolífico en la producción de paráfrasis para *cualquiera* de sus modelos (10) , de tal manera que la "explicación por medio del ente", la "recolocación en el ente", el "regreso al ente", tienen todavía por lo menos la versión muy importante que ya citamos del inicio de El ser y el tiempo. Dada la importancia del asunto,

citaremos nuevamente: "El ser del ente no »es« él mismo un ente. El primer paso filosófico en la comprensión del problema del ser radica en "no contar cuentos", es decir, en no determinar el *ente como ente* (...) reconduciéndolo [*durch Zurückführung*] a otro *ente*, como si el *ser* tuviese el carácter de un posible *ente*."

Esta versión es especialmente importante, tanto para clarificar la acusación que Heidegger le hace a Nietzsche de ser un metafísico, como para entender el significado del énfasis heideggeriano en "el ser mismo". Veamos una versión de la acusación o, si se quiere, crítica a Nietzsche: "Nietzsche", nos dice Heidegger, "reconoce el ente en tanto tal." Esto colocaría a Nietzsche ya en la definición aristotélica compartida con Heidegger de lo que es lo "metafísico". Directamente a continuación encontramos la reformulación de lo metafísico en términos heideggerianos del énfasis en "el ser" aplicada a Nietzsche a través de una pregunta retórica: "Sin embargo, ¿reconoce él ya en tal reconocimiento también el ser del ente y, ciertamente, Él mismo [*Es selbst*], *el ser*, a saber, *en tanto el ser*?" Viniendo de Heidegger el espíritu de la respuesta es completamente obvio, pues enseguida nos dice lapidariamente: "De ninguna manera." Y la explicación es lo ya citado arriba: "El ser queda determinado como valor y, con ello como una condición puesta del »ente« en tanto tal *explicada* desde el ente.". Llegados a este punto necesitamos una aclaración cuidadosa.

La metafísica en la definición propiamente aristotélica refiere al "ente como ente", al "ente en tanto tal"; pero tal referencia implica, en la interpretación heideggeriana de dicha definición, según lo vimos en la repetida cita del principio de *El ser y el tiempo*, que el "ente como ente" *no* debe ser "reconducido a otro ente". La idea aquí es que en caso de tal reconducción, lo que el ente *es*, o en términos heideggerianos, la "entidad del ente", el "ser del ente" queda "explicado mediante el ente". Es decir, la *pregunta* por "el ente en tanto ente" es ya lo característico o definitorio de la metafísica en la versión aristotélica tradicional; y Heidegger interpreta esto diciendo que si tal pregunta se responde mediante "el regreso al ente" o, equivalentemente, por la "reconducción a otro ente", entonces, en este caso, realmente no se ha llegado a "la región del ser mismo". Entonces "el ser mismo" ha sido llevado de "regreso al ente", "recolocado en el ente". Sin embargo, esta interpretación heideggeriana de la definición aristotélica de la metafísica remite nuevamente a Aristóteles, según veremos a continuación.

8. La crítica platónico-aristotélica a los "viejos" filósofos

En realidad, lo que hasta ahora ha aparecido como el énfasis en "el ser mismo" no es en principio nada más que una paráfrasis heideggeriana de cierta idea común a Platón y Aristóteles mediante la que es posible *explicitar* la propia definición aristotélica de la metafísica.

Recurramos a la cita de *El ser y el tiempo* en la que se prohíbe el "contar cuentos". La esencia del pasaje radica en prohibir la "reconducción a otro ente", de hecho Heidegger iguala dicha "reconducción" al mero "contar cuentos". Con esto estamos confrontados con una concepción heideggeriana plenamente desarrollada, más aún, se debe distinguir entre la forma ocasional en la que la introduce y, por el otro lado, su *núcleo*. Lo ocasional es la referencia al "no contar cuentos" en *El sofista* de Platón, como lo indica el propio Heidegger). Ahora bien, a partir de 1994, año en el que se publicó el volumen 19 de las obras completas de Heidegger, sabemos que la expresión en cuestión se refiere a la crítica que Platón hace en *El sofista* a los filósofos presocráticos que trataban de explicar qué es lo que son las cosas "reconduciéndolas" a, por ejemplo, "principios", tales como lo "húmedo"o lo "seco", lo "frío" o lo "caliente", etc., es decir, "reconduciéndolas" a otras *cosas*.

En la lección acerca del diálogo *El sofista* de Platón Heidegger interpreta el pasaje 242 c de *El sofista* acerca de "no contar cuentos" diciendo: "(...) esto significa que en la medida en la que los antiguos hablaban del ser, simplemente hablaban del ente (...), no pudieron lograr ninguna comprensión del ser

del ente", de hecho, "(...) tomaban cierto ente al cual le asignaban alguna importancia especial y *explicaban el ente partiendo del ente*. Ese es el significado [de la expresión]: »contaban cuentos«, es decir, se movían en la dimensión del ente y no arribaron a la dimensión del ser." Es decir, los filósofos antiguos pensaban que "[e] ente se compone de varios entes o de [sólo] un ente; por tanto, (...) no llegaron a la pregunta del ser." 444) Entonces, de acuerdo a la interpretación de Heidegger del pasaje 242 c del *El sofista*, tomar uno o varios entes especiales y tratar de "explicar" otros entes a través de aquellos, no es otra cosa que "contar cuentos", y tal es el sentido de la *prohibición* heideggeriana de reconducir el ente *como ente* a otro ente, y recuérdese: la expresión "ente como ente" implica, según Heidegger, el "ser del ente".

Lo importante ahora es la relación entre el no "contar cuentos" platónico y la interpretación heideggeriana del "ente como ente" en la definición aristotélica de la metafísica. A fin de mostrar de una manera precisa la forma en la que Heidegger piensa esta problemática, recurriremos nuevamente a la lección del semestre de invierno de 1924/25. En ella Heidegger dice: "Y en a 28 y subsiguientes él [Aristóteles] indica que los [filósofos] antiguos al preguntar por los (...) elementos del ente y dar diferentes respuestas: agua, aire, tierra - propiamente *no* estaban preguntando por ninguna *región específica* del ente (...). En vez de ello los conducía el interés de determinar el *ser* del ente. *Pero* no arribaron al tipo de pensamiento el cual comprende que *el ente como ente* no puede ser *explicado* partiendo de una *región específica* del ente sino sólo [partiendo] del ser mismo. Nótese la similitud con la manera en la que Heidegger interpreta el pasaje platónico 242 c discutido arriba de *El sofista*. Más aún, Heidegger dice: "Los antiguos trataron de clarificar el ente (...) *en el sentido más amplio* - lo que ya está ahí -, (...) y ciertamente mediante la *deducción del mismo a partir de otro ente específico*." Empero, "deducir" el ente "en el sentido más amplio" partiendo de otro ente equivale a tratar de "explicar" el *ser* "a través del ente". Así pues, el rechazo basado en Aristóteles a la "reconducción" del "ente como ente" a "otro ente", equivale al rechazo visto arriba a "explicar" el ser "a través del ente".

En otros términos, el énfasis heideggeriano en "el ser mismo", o en la explicación del ser "desde él mismo", es la versión muy propia de Heidegger del rechazo platónico aristotélico a recurrir, por ejemplo, a "principios" o "elementos", es decir a otros *entes*, en el esfuerzo por explicar "el ente en tanto tal".

9. Conclusión: Nietzsche como "apartamiento del ser

A estas alturas queda claro que en el caso de Nietzsche Heidegger aplica el mismo modelo básico: la metafísica ciertamente preguntaría por el "ente como ente" pero sólo para "regresar" o "reconducir" al ente. Con ello, no arribaría a la "región del ser mismo" o "la dimensión del ser". Lo novedoso del asunto es ahora que en el paso que Heidegger da del rechazo platónico aristotélico de los "elementos" a poner el énfasis en "el ser mismo", los acusados no son ya meramente los "viejos" filósofos, sino toda la filosofía, incluyendo a los mismos Platón y Aristóteles y llegando hasta Nietzsche. Los "viejos" recurrieron al agua, al fuego, etc. , el medioevo al *actus*, es decir a Dios como el "ente más alto" o como *actus purus*, Leibniz recurrió a la *vis primitiva activa*, Kant a la "subjetividad, Schopenhauer a la "voluntad y la representación", Hegel al "espíritu" y, en general, la Ilustración recurrió a la "razón". En esta misma línea de pensamiento Nietzsche habría recurrido a la "voluntad de poder". En todos los casos se trata, según Heidegger, de "explicar" el ser, es decir el "ente en tanto tal", "mediante un *ente*". La filosofía ha sido, según el modelo heideggeriano que nos ocupa, formalmente presocrática, ya que *toda* ella en su conjunto "roza" el problema de "el ser mismo" sólo para "regresar al ente" - en particular, Platón y Aristóteles también tendrían su versión de los "elementos", aunque ésta sea "suprasensible" -.

Con esto queda claro el sentido del modelo general heideggeriano y del acento que el mismo pone en "el ser": remitirse a un tipo de ente - así sea este "lo que más es de lo que

es", el *summum est*, así sea "lo »suprasensible«", *platónica cristianamente* o, por el contrario, sea éste el "valor", la "voluntad de poder", *nietzscheanamente* - no es otra cosa que el "abandono *del ente tanto tal*" y, por tanto, el "retiro *del ser mismo*".

Tal sería la *refuncionalización* que Heidegger hace de la negativa contenida en la idea aristotélica del "ente como ente", o del "ente en tanto tal", al referir el ente a alguna región especial. Platón, al igual que los "viejos filósofos", e igual que estos también Aristóteles y, como él, el resto de la filosofía incluyendo a Nietzsche y con la sola excepción del propio Heidegger, habría sido incapaz de arribar a "la región del ser mismo". Ahora bien, tal incapacidad sería, según Heidegger, lo que *realmente* define a la metafísica, lo que la definiría como "apartamiento del ser" (*Abkehr vom Sein*). Por el contrario, Heidegger parte de la definición aristotélica de la metafísica para, en un juego de palabras germánicas, hacer el movimiento de "regreso al ser" (*Kehre zum Sein*) - el cual según vimos está formulado ya por lo menos desde el principio de *El ser y el tiempo*. Tal "regreso" pretende partir de la constatación de que *toda* la filosofía, desde los presocráticos, pasando por el propio Aristóteles e incluyendo a Nietzsche, no es más que metafísica, entendida ésta como el "rozar" el ser y *al mismo tiempo* como fracaso en arribar a "la dimensión del ser". Más aún, tal fracaso, según vimos, lo considera Heidegger como "regreso al ente", lo que equivaldría al "apartamiento del ser". Con ello, el Nietzsche de Heidegger parece en principio estar condenado a ser poco más que otra versión de la autocomprensión (¿o autoestilización?) del propio Heidegger como "*el* pensador" del "regreso al ser". Nótese de pasada que el famoso "regreso al ser" heideggeriano no sería, de acuerdo con lo anterior, algo que suceda apenas después de *El ser y el tiempo*, sino algo que tal obra ya presupone, ya que esa obra *se basa* en el acatamiento riguroso de la *prohibición de la reconducción al ente*. Tal prohibición es la *versión original* del famoso "regreso al ser" heideggeriano. Y en aras de tal prohibición Nietzsche - y con él toda la filosofía - es acusado de "abandonar el ser".

Heidegger, crítico de Nietzsche

Gerardo Martínez Cristerna

Una respuesta a las consideraciones heideggerianas sobre la filosofía nietzscheana

Antes que nada, es pertinente reconocer la capacidad intelectual de Heidegger así como la dedicación que tuvo en determinando momento de reflexionar entorno a la filosofía de Nietzsche, lo cual lo llevó a abordar ampliamente el pensamiento de éste último. Heidegger dedicó un tiempo considerable a dar una interpretación de la filosofía intempestiva nietzscheana -ya que no sólo era una filosofía provocativa, también representaba una especie de destrucción de su filosofía personal y más aún de la filosofía clásica, como lo manifestó en la intimidad de su hogar.

I

Como sabemos, Nietzsche le quita importancia a la respuesta metafísica por excelencia -o sea a la pregunta por el ser-, afirmando que la historia del ser es sólo eso, historia. Su pretensión es mostrar que para la humanidad y para la filosofía no es relevante todo el trabajo histórico metafísico, considera a éste sólo como una especulación sin fundamento que nace de las necesidades humanas en un tiempo determinado.

Para ubicarnos en un contexto adecuado, necesitamos reconocer que a Heidegger no le interesaba, o no conocía, la importancia que ahora se le está dando a otros saberes humanos para hacer filosofía, como podría ser la física, la biología o la química, conocimientos que definitivamente fundamentan la filosofía de Nietzsche, así como la mayoría de los filósofos o pensadores actuales a pesar de que no lo reconozcan o simplemente desconozcan; más aún, de la teología moderna que también de una u otra forma usan conceptos nietzscheanos

reiteradamente. Ahora bien, también resulta vital reconocer las limitaciones de Nietzsche en el siglo XIX no sólo en la complejidad de su vocabulario, sino en lo que hoy comprendemos como el conjunto de saberes vigentes; es evidente que la mala interpretación de la filosofía nietzscheana ha sido, en cierta medida, porque la comprensión de sus conceptos no ha sido de acuerdo al tiempo en que Nietzsche los desarrolló, sino más bien, de acuerdo al contexto de quienes lo interpretaban, y ese es un aspecto que no podemos descuidar, además, no debe ignorarse tampoco que para Nietzsche era muy importante, como ya se ha dicho, tener muy en cuenta los saberes en su conjunto para la comprensión del cosmos, un aspecto que se ha descuidado a lo largo de todo este tiempo.

Pues bien, para abordar la crítica que Heidegger hace a Nietzsche, partiremos de dos conceptos fundamentales en la filosofía de ambos, me refiero a la metafísica y a la voluntad de poder, dos caminos cruciales para la filosofía del futuro. Todo lo que es podríamos entenderlo como una identidad; para Heidegger una identidad ontológica, para Nietzsche una identidad que se complementa con todas las demás y que, por lo tanto, nunca es independiente. De ahí que podemos partir preguntándonos sobre si la voluntad de poder, como ente total, es un ser metafísico o no, esto porque para Heidegger el ente total es considerado como un ser ontológico cerrado o limitado, mientras que para Nietzsche es algo sin importancia filosófica que funciona sólo como un recurso gramatical.

En el caso de que el cosmos o ente total fuera un ente ontológico limitado, continúa la consideración de la posible existencia de un motor inmóvil o de un dios al que se le atribuye una incidencia determinante en el mundo físico,

Unida a la noción de ideas innatas o morales metafísicas comúnmente llamadas universales, sin embargo, todo esto incidiría en el ente total o cosmos, es decir en la tierra, en la vida, en el pensamiento, rompiendo automáticamente con la ontología que pretende Heidegger y, por medio de la cual, pretende descubrir al ente en su totalidad, porque la metafísica estaría influyendo en la física que se manifiesta a través de la voluntad de poder, ya que para Nietzsche todo ente en la medida que es, es voluntad de poder. Con ello, puede considerarse que el ente en su totalidad o el caudal de entes que componen al universo, más allá de la existencia de un Dios o de la metafísica, son parte de un Pathos eternamente creacionista que podemos identificar con un nombre aparentemente metafísico y que denominamos como voluntad de poder, que incluye no sólo al presente sino que unifica al pasado, al instante y a un posible futuro con todos los entes que han existido y existirán mientras no se transforme la actual realidad.

Así la voluntad de poder es un conocimiento que ahora podemos comprobar en la física, en la química, en la biología o en cualquier disciplina de saber humano actual, que se sintetiza como devenir -o dicho en otras palabras, naturaleza- y que la humanidad padece más allá de sus deseos metafísicos; tal devenir es tan extenso como el ente en su totalidad o cosmos, que incluye por supuesto a la sociedad y a todos los individuos que la integran, que al contemplarla la podemos comparar como lo que entendemos como una obra artística, pero no creada por el hombre sino por ella misma.

Para Heidegger el pensamiento nietzscheano de la voluntad de poder penetra en el ámbito más íntimo y más vasto del pensamiento metafísico. Según él, se interpreta al ser como voluntad de poder, pero creemos nosotros que en realidad lo que pretendía Nietzsche era identificar a la voluntad de poder no como un ser absoluto sino sólo como una identidad llamada cosmos o naturaleza y que la metafísica, con fines de erudición, llama ser ontológicamente cerrado. La presencia por sí misma del ser, de acuerdo a la interpretación griega, surge de sí para imperar de ese modo, como si esto fuera posible, sin tomar en cuenta que tal visión del ser se hace en un mundo en movimiento que el mismo Aristóteles acepta y que, además, es el sitio desde donde todo ser es, pero no en cuanto algo metafísico, sino tan sólo como entidad. Sin embargo, tiene algo que interfiere

en ese ser para tener movimiento en menoscabo de su independencia, y ese algo es el llamado motor inmóvil -o Dios para los cristianos como lectores de Aristóteles- que hace de la naturaleza un lugar limitado (metafísica-naturaleza). Ahora bien, la verdad para Nietzsche no es el ser metafísico occidental, sino el devenir creativo de todas las identidades que no es una verdad simple, más bien es un estar en la verdad, pertenecer a ella, vivir conforme a ella y olvidando todo lo que pretenda alejarnos de ésta, desde donde todos los seres se relacionan, aún los que ya no están presentes y las posibles futuras entidades que se crearán en esa verdad en devenir.

La metafísica y la palabra gramatical ser, para Nietzsche son sólo identidades dentro de la voluntad de poder, es decir, dentro de la física, la química, la biología, etc.; representan conceptos que sean desvalorizado, pero que sin duda han predominado en el mundo espiritual y filosófico de occidente, con las no gratas consecuencias que han tenido para las grandes mayorías a través 2400 años, donde el ser en realidad se ha convertido en algo parecido al sistema de castas hindú en donde el ser supremo controla la voluntad de los otros seres, así sea llamado ser monárquico, político, religioso, etc., en suma, seres ontológicos que olvidan toda la periferia de quienes están a su alrededor (metafísica). Al olvidar a los demás que también forman parte del mismo contexto, se dan consecuencias desastrosas en todos los ámbitos en que el ser humano tiene incidencia, la acumulación del poder, el exceso de la riqueza que produce diferencias, las ambiciones egoístas y la falta de preocupación por el otro, son sólo una muestra de dicho olvido que entierra al ser humano en una situación que en ocasiones se vislumbra insostenible.

Sabemos que para la metafísica la pregunta por excelencia es ¿qué es el ente?, como si se pudiera llegar al conocimiento de cualquier ente en su totalidad, como si se pudiera olvidar su movimiento y su vinculación con otros entes y con el cosmos. La intención metafísica es conocer al ente en su totalidad, sin embargo pensamos en la dificultad de tal pretensión, como si alguien pudiera conocer todo lo nuestro y romper con nuestra intimidad (metafísica). En la misma definición de Aristóteles de la ontología o sea de la metafísica, como estudio del ser en cuanto ser, conlleva la pretensión egoísta de poder conocer a otro ser que tiene como objetivo absorberlo por completo en ese proceso de conocimiento, de tal forma que sea mucho más fácil someterlo según mejor lo considere aquel que lo está conociendo, dicha pretensión de dominio ha dado como resultado grandes desigualdades e innumerables muertes, en eso se ha convertido la pregunta del ser del ente griego (metafísica).

Posiblemente a los comienzos del año de 1886, Nietzsche imprime al devenir el carácter del ser, de la misma forma que lo manifestaría Heidegger, más aún, el vocabulario de Nietzsche se ve involucrado en muchas formas en la metafísica, pero ahora creemos que en el siglo XXI se puede comprender el sentido que le quiso dar Nietzsche; él quería apartarse de la metafísica en general declarando su pensamiento a partir de la suprema voluntad de poder y su confianza en la noción de Amor Fati -o amor al devenir-, como consecuencia del mundo físico en que nos encontramos inmersos y en el cuál la capacidad creativa del hombre es indispensable.

El mismo Aristóteles en la segunda parte de su definición de ontología o metafísica, acepta el movimiento de todos los seres, la diferencia del devenir de Heráclito, que retoma Nietzsche como voluntad de poder, es un devenir creativo lo que significa que cada ser siempre está en transformación y no es independiente ya que se relaciona de alguna forma con todos los entes en el cosmos. A éste transformar, a este crear, Nietzsche lo denomina como voluntad de poder. Crear más allá de sí como un pathos, va más allá incluso de nosotros mismos ya que nuestras vidas son siempre creativas. Pero para Heidegger la voluntad de poder nietzscheana, en su figura suprema, es el modo de ser en dirección a la cual se proyecta al ente en su totalidad, según su consideración todo el pensar occidental, desde los griegos hasta Nietzsche, es un pensar metafísico y cada época de la historia

occidental se funda en la correspondiente metafísica; sin embargo, para Nietzsche la voluntad de poder no se reduce a un pensar metafísico, sino que es la manifestación del cosmos como entidad y, por tanto, de nosotros mismos.

Es sumamente importante, para entender tanto a Heidegger como a Nietzsche, el movimiento que se da entre los conceptos de ser, ente y entidad, porque su sentido puede ser múltiple o diverso, esto nos lleva a plantear el quiebre de la metafísica y el problema de la interpretación que se dio a los términos nietzscheanos. Pues bien, al aseverar Nietzsche que el mundo y nosotros somos voluntad de poder y nada más, no pretende involucrarse en las cuestiones relativas al ser sino al conocimiento de que toda identidad se encuentra inmersa en un devenir creativo, mesurado y no caótico, que permite la existencia de entidades que se transforman y se relacionan entre sí constantemente, a pesar de que entran en la dinámica del eterno retorno. De acuerdo con el análisis de Heidegger, Nietzsche en la voluntad de poder encierra el elemento metafísico y oculta la conexión histórica de su pensamiento con el inicio del pensar metafísico griego, sin embargo, olvida que Nietzsche no toma, como lo hicieron los griegos, la visión como única fuente de conocimiento sino que recurre a todo el cuerpo ya que la percepción inmediata a través de la visión carecía de todo aquello que podía percibirse con el resto del cuerpo, elemento esencial en el desarrollo de la filosofía de Nietzsche. Para los griegos el conocimiento se basa en lo que se muestra, es decir lo que ofrece la visión, tanto que vale como conocimiento del ente ya que para ellos el ente es un surgir. Pero para Nietzsche el ser no puede ser una identidad metafísica limitada, sino todo lo contrario, el ser es una identidad que se relaciona con las otras identidades y la vida se convierte en un ejemplo de lo que podemos representar no como ser sino como identidad, al tener la necesidad obligada de convivir unos con otros y más aún sobrevivir junto a los otros.

Heidegger señala que en la metafísica de occidente, el ente es considerado como algo aprehensible y delimitable, pero para la historia representa una suma de pretensiones sin ningún sentido humanista que puede interpretarse como un deseo egoísta que fundamenta el sentido del dominio, algo que para Nietzsche es monstruoso porque rebasa la concepción apolínea del cosmos mesurado con el elemento dionisíaco, además, cómo podría aprehenderse a los pensamientos, la memoria, los sentimientos de no sólo una sino de todas las personas, o cuestiones tan importantes como lo es la justicia. Incluso, al establecer la posibilidad de conocer al ser en todas sus dimensiones, ahora en nuestro tiempo es algo que ya no se puede plantear pues nos damos cuenta que falta mucho por saber de él, por lo que no podemos tener certeza de lo que es el ser, además de que se tiene presente que la constante transformación de todos los entes impedirían aún más la posibilidad de tal anhelo por saber lo que es el ser, de lo que se desprende que siempre acabaríamos modificando nuestro conocimiento. Aún así, Heidegger le da confianza a la razón, a la dialéctica, a la lógica, como la esencia básica de la metafísica occidental, aunque nosotros consideremos que nada de esto demuestra la verdad sólo una utilidad práctica posiblemente necesaria para la vida y que se basa en predicados no metafísicos, para conservar de esa forma la vida, aunque, reconocemos, se halle lejos de la verdad a la que nos convoca el devenir y la transformación.

Adiós a Heidegger

Tanto para Hegel como para Heráclito la contradicción es el elemento del ser, porque el ser es trastocado, ya no se podría hablar de un ser metafísico limitado, sino abierto a contradicciones, así que el principio de no contradicción de la metafísica occidental aún en el ente total o cosmos es posible contradecirlo, primero porque no somos dioses para saber los límites de lo que se nos muestra como realidad, más aún porque será difícil o imposible para los humanos conocer a todo el ente en su totalidad o cosmos, si partimos de la sencilla posición en que nos encontramos dentro del mundo; de todo esto podemos inferir que no es posible conocer al

ente total ni a cualquier otro ser. Así pues, el principio de no contradicción nos puede ser útil para distinguir las individualidades pues nos ayuda a comprender que sin son contradictorias puesto que se conjugan con otras y nunca dejan de ser identidades; el mismo cosmos se manifiesta como una identidad más, aunque lo hace guardando su condición apolínea –su diversidad- y sin atrevernos a decir que es el absoluto o el ser que da lugar a la existencia de la metafísica que no otorga un beneficio claro para la vida.

Según las consideraciones heideggerianas, Nietzsche desconoce el fundamento histórico de su filosofía y no mide el alcance de su posición ni alcanza a sus adversarios, filósofos de la metafísica. Heidegger manifiesta que para Nietzsche no es importante lo que contiene el ser, sino que sólo describe el modo de ser del ser, que no es otro que el devenir, o sea en un tener-por-verdadero o poner lo que en el ser está puesto. Para Heidegger el tener-por-verdadero necesita, por lo tanto, algo que indique qué debe tenerse por ente, es decir por verdadero, o qué debe valer como verdadero, algo que dista bastante de la filosofía nietzscheana que no encierra límites exactos sino fronteras que se comunican.

A decir verdad, las consideraciones de Heidegger nos preocupan bastante porque la humanidad de muchas formas ha sido influenciada por las ideas metafísicas que defiende Heidegger y que a través del tiempo han dado como resultado una clara desigualdad entre los seres humanos, donde pocos tienen mucho y el resto que es la mayoría se conforma con su aparente karma donde prevalecen los parias.

Heidegger nos señala que el ser es "el "principio" que está de hecho allí delante y es "universalmente" reconocido. Pero la esencia de este principio (Satz) se determina a partir del tipo de posición (Setzung) que en él impera. La posición del criterio para lo que debe poder valer como ente que se encuentra en el principio de no contradicción es un "imperativo". Con este criterio se corre el riesgo de que las identidades sean aisladas, además, la condición de posición genera una jerarquía natural mal interpretada. Por ello, si partimos del principio que nos señala Heidegger es necesario reconocer a cada identidad sin aislarlas, como se pretende universalmente, ya que no podemos hacerlo puesto que todas las identidades están relacionadas unas con otras. Resulta ser una preocupación aún más grande que el principio se determine de acuerdo a su posición, pues según nuestra interpretación esto representa que el principio se da en función de una jerarquía o subordinación natural, que manifiesta un imperativo o ley de carácter metafísico a la cual hay que respetar, ya que el principio de no contradicción viene dado desde la propia naturaleza e incluso de más allá, desde un mundo supra sensible.

En respuesta Nietzsche nos dice lo siguiente "En la medida en que toda metafísica se funda en la distinción del mundo supra sensible como mundo verdadero y el mundo sensible como mundo aparente, toda metafísica es "moral". El inmoralista, lógicamente, se opone a la noción de "moral" que fundara toda metafísica, niega la distinción de un mundo verdadero y un mundo aparente y el orden jerárquico puesto en ella." Nosotros, inmoralistas" quiere decir: nosotros que estamos fuera de la distinción que sostiene a la metafísica." En nuestro siglo la moral está más cuestionada que nunca, no porque en sí sea mala o buena, si no por el "quien" que está atrás de la construcción de determinada moral, que muy probablemente está más enfocado a la defensa de ciertos grupos o personas. Por eso es importante mirar y averiguar quién dice las cosas antes de tomarlas como una verdad total.

Por otro lado, la consistencia del ente es una de las preocupaciones de la metafísica, y en particular de la reflexión de Heidegger, quien critica a Nietzsche de haber concebido una filosofía de modo superficial, a tal grado que la clasifica como una más de la historia que se puede ver como "metafísica de la voluntad" o "filosofía de la vida". Nos parece raro que un filósofo de la erudición de Heidegger realice este tipo de críticas, ya que él profundizó en el eterno retorno nietzscheano que de principio a fin establece la consistencia pero no de un ser limitado, no plantea a la

metafísica como algo dado pues se enfoca más en el proceso creativo donde lo apolíneo y lo dionisíaco, o su equivalente en materia y energía, se mesuran dando lugar a la consistencia pero en un proceso dinámico y contrario a la metafísica.

Heidegger defiende lo que él entiende como mundo verdadero y superior, o bien, ser ontológico, acabado, cerrado y seguro, del mundo supra sensible y el mundo aparente, abierto, unido y sensible como lo inferior, además reconoce que a la metafísica se le menosprecia, se desvaloriza y resulta esencialmente mal comprendida, cree que esto sucede sobre todo en Nietzsche al considerarla innecesaria, de tal suerte que ha tenido grandes implicaciones en la historia de la humanidad, sobre todo al tratar de dividir al mundo, puesto que desde la realidad todo lo hacemos, incluyendo el hacer de la metafísica. Heidegger no se rinde y sigue insistiendo en que la historia es historia del ser y que la filosofía nietzscheana está afectada por el despojamiento del rehusarse, no medita; por eso el ser se ha vuelto extraño y causa de recibirse con suma extrañeza. Cuando se sostuvo esto, Nietzsche ya estaba muerto, empero la ciencia actual fundamenta ampliamente la filosofía nietzscheana, tanto la voluntad de poder, el eterno retorno, lo apolíneo y lo dionisíaco y sobre todo, la conciencia de la imposibilidad en el cosmos de tener identidades ontológicas limitadas -la última propuesta hecha por Hopkins sobre los hoyos negros, fue desmentida por el propio físico.

II

La metafísica para Heidegger puede determinarse como la verdad, el ser como una totalidad que se articula en el pensar, que interpela al ser, en relación a su constitución. Las categorías del ser son pensadas como las palabras metafísicas y conceptos filosóficos fundamentales. Lo anterior son afirmaciones de Heidegger en las que no se fundamenta cómo su verdad que está más allá de la física puede incidir justamente en ésta, tomando en cuenta que la presencia del ser metafísico se da en un mundo de identidades físicas en el que se incluye el concepto denominado metafísica y todo lo que él denomina conceptos filosóficos fundamentales; tampoco se explica cómo es que las categorías del ser son fundamentales para la metafísica, lo cual puede ser comprobable por medio de interpelaciones respecto a lo que el ser es en cuanto tal, de acuerdo con su constitución. Después de esto, es fácil comprender la influencia negativa que ha tenido para la mayoría la metafísica pues a partir de esta perspectiva se han creando centros con categorías superiores y centros que son la mayoría con categorías inferiores, en otras palabras, los seres privilegiados y los seres olvidados respectivamente. Las categorías de la razón, pensadas en Aristóteles, Kant o cualquier pensador de la metafísica, encuentran en la "Razón" el pensar racional y el juzgar del entendimiento, mientras que en la "Lógica" está la posibilidad de determinar las categorías y su esencia.

No cabe la menor duda de la importancia que tiene la presencia del ser humano en el cosmos y de su pensamiento que ha desarrollado a través del tiempo y que le ha permitido poder describir todo lo que le rodea, además de la posibilidad de influir en su circunstancia de acuerdo a las capacidades adquiridas. Pero se antoja como algo muy pretencioso que los humanos puedan determinar categorías universales del ser y su esencia, porque esto rebasaría los límites de lo apolíneo de cada entidad, tratando de establecer conocimientos perfectos y sin la posibilidad de interpretación. Ser y pensar, título que acuñó Heidegger, representa su afán de que el ser se ha comprendido siguiendo el hilo conductor del pensar, es decir como lo "más universal"; le otorga de esta forma a cada identidad un valor o categoría ontológica, a pesar de que por el pensamiento se pueda romper la privacidad ontológica, tomando en cuenta que por medio de enunciados se puede conocer a cada ser. De lo que se olvida Heidegger es de que el pensamiento es más que enunciados y que se desarrolla por medio del eterno retorno o memoria, la voluntad de poder o posibilidad creativa del pensamiento y la interpretación de un posible futuro. Esto nos lleva a considerar al pensamiento como la síntesis de la historia de la humanidad o la historia de cada identidad, asumiendo el

instante o presente que influye en la memoria y en la posibilidad de un futuro. La sola presencia del ser, como pretende la metafísica y Heidegger, no permite conocer la memoria de ese ser y menos las implicaciones que ha tenido para llegar a ser ser, ni sus posibilidades futuras, por lo que no vale cualquier hilo conductor filosófico que quiera darle un sentido al conocimiento del ser.

La voluntad de poder no es un valor supremo es un padecimiento, para bien o para mal, que Nietzsche trató de fundamentar con las experiencias de su propio cuerpo. La razón que interpretó Nietzsche no es la razón metafísica occidental, sino la razón como el conjunto histórico de los pensamientos humanos y el desarrollo de sus capacidades, es una razón no ontológica abierta a innumerables posibilidades. La voluntad de poder comprendida en la actualidad, tiene un aparente principio en una o en múltiples explosiones que se han expandido a través del espacio, creando a su paso múltiples posibilidades en las que se encuentra la vida, el pensamiento y sus consecuencias, de ahí que la voluntad de poder del cosmos o de cada identidad –o ser-, interactúen en la física y no más allá de ella como pretende la metafísica y como Heidegger lo señala, a pesar de la presencia del ser metafísico, que siempre estará o influirá en un mundo físico, sin ninguna pretensión de irse a otro mundo.

Ahora bien, para Heidegger el nihilismo nietzscheano contribuye a construir y a confirmar la esencia de la historia occidental porque con su filosofía fundamenta las visiones metafísicas fundamentales. Pero Nietzsche no interpreta la historia de la metafísica desde el horizonte de la voluntad de poder, como lo hace Heidegger, si no como la historia del cosmos o la historia de cada identidad dentro del cosmos, es decir, en un mundo físico donde las identidades apolíneas se mesuran con las dionisíacas haciendo del cosmos y del mundo un conjunto de relaciones no caóticas pero sí complejas.

En el siglo XX Heidegger pudo conocer los avances de la ciencia pero, tal vez como académico, no pretendió salirse de su disciplina, algo que sí hizo Nietzsche pues éste se acercó a la física para fundamentar sus conocimientos que había obtenido de su propio cuerpo, a pesar de que su filosofía no tenía a su disposición los conocimientos científicos con los que ahora contamos en el siglo XXI, pero esto no invalida la visión filosófica de Nietzsche. Heidegger interpretó la doctrina nietzscheana del superhombre, la voluntad de poder, el nihilismo y sobre todo del eterno retorno de lo mismo, de modo metafísico ya que para él reunían los componentes esenciales necesarios de la esencia de la metafísica occidental. Para él es crucial la frase de Nietzsche "la relación del hombre con el ente en su totalidad", como si una frase encerrara una filosofía; no cabe duda que para las personas que no conozcan la filosofía nietzscheana usar 'ente' y 'totalidad' significaría hacer metafísica occidental, es decir, se les daría a tales nociones un peso indudablemente ontológico.

Consideramos que el verdadero problema es saber si la metafísica del ser tiene alguna utilidad para la humanidad, pero lo que sí sabemos es que se ha usado para el dominio de las mayorías, la diversas interpretaciones del ser han resultado sumamente influyentes en algunos aspectos, la más importante es la de Dios que ha permeado la conducta humana, sobre todo en occidente por más de 2000 años, dando lugar, entre otras cosas, como bien lo expresa Heidegger, a la ontoteología; con esto se da inicio a un sinnúmero de principios ontológicos caprichosos que han encumbrado a personajes que se les ha considerado de alto linaje, no sólo por su nacimiento, sino por el poder que han alcanzado, todo por que el ser que se manifiesta se representa como un karma imposible de destruir.

Heidegger insiste en que la metafísica de la voluntad poder, que incluye la doctrina del superhombre, empuja al hombre, como ninguna otra metafísica, a ser la medida única e incondicionada de todas las cosas. Pero con ello se llega a una malinterpretación de la filosofía de Nietzsche ya que la voluntad de poder no es sólo del humano, sino también es cósmica. El superhombre parece sólo significar una forma de transformar los

malogrados resultados de los humanos, por ello, su objetivo debe ser buscar otros caminos, otros pensamientos que por lo menos lo dignifiquen como parte del ente en su totalidad o cosmos.

Por otro lado, es importante saber que Heidegger puso en la boca de Nietzsche interpretaciones que él no dio. Él dice, como si lo dijera éste último, que “si la metafísica es la verdad sobre el ente en su totalidad, ciertamente el hombre también formará parte del ente en su totalidad. Incluso habrá que admitir que el hombre asume un papel especial en la metafísica en la medida en que quien busca, desarrolla, fundamenta y conserva el conocimiento metafísico, quien lo transmite, y también lo deforma. Esto, sin embargo, no da de ninguna manera derecho a considerar al hombre la medida de todas las cosas, ha distinguirlo como el centro de todo el ente y a ponerlo como señor del mismo”. Creemos que entre Nietzsche y Heidegger no hay discusión sobre el lugar que tiene el humano en el ente total, porque su relación no puede ser cuestionada, sólo su categoría que pierde importancia por lo dicho anteriormente.

El hombre moderno de la metafísica, con su peculiar egoísmo, se dispone a conseguir desde él mismo y con su propia capacidad, la certeza, la seguridad de su ser, por medio de su libre despliegue de todas sus capacidades creativas. El camino del hombre moderno de la metafísica, no determina un método para conseguir la certeza, si no sólo se cuestiona por él “camino a tomar” para fijar sus seguridades y para dirigirse hacia la verdad, lo que será posible exclusivamente y fundamentalmente por medio de las facultades del hombre. Las facultades del hombre, así como su búsqueda a certezas y seguridades, es lo inaceptable para Nietzsche puesto que la voluntad de poder, el eterno retorno y el mismo superhombre, nunca podrán encontrar ni certeza, ni seguridad alguna, porque el ente en su totalidad no lleva consigo una Lógica, ni para el hombre ni para ninguna otra identidad dentro de él; lo que lleva consigo es el azar, el destino inseguro y la posibilidad de superación, sin que esto resulte ser una garantía para lograrla (hacia una nueva filosofía). Como lo manifiesta Heidegger, Nietzsche no reconoce “ser” y “verdad” como verdades fundamentales o valores supremos porque van contrarios a nuestra realidad en devenir, además no posibilitan la existencia de ningún ser ontológico supremo, ni tampoco una ontología de paria, tampoco le es necesaria la definición de ser como totalidad cósmica, porque aparentemente nunca estaremos en posibilidad de conocer nada en su origen último, ante la inmensidad que representa el cosmos.

Entre sus críticas a Nietzsche, Heidegger opina que la metafísica de Nietzsche es el acabamiento de la metafísica moderna, de la metafísica occidental en general y de la metafísica en cuanto tal. Para éste último filósofo el reconocimiento del ser en totalidad o cosmos es uno de los momentos culminantes de la metafísica, algo que para Nietzsche es sólo una disertación de erudición sin beneficio alguno para la vida pues equivale a considerar al universo como algo parecido a Dios. La voluntad de poder, el eterno retorno y el superhombre, de acuerdo a tal consideración, funcionan como reglas por seguir dictadas por la voluntad divina del ente en su totalidad. Así, para Heidegger, en lugar de que la humanidad en el futuro no viva ya basándose en la metafísica como lo deseara Nietzsche, pretende todo lo contrario y menciona que se da el comienzo de la resurrección de la metafísica bajo formas modificadas. Coloca a la antropología de la voluntad de poder como metafísica y representa la transición de ésta a su forma última: la “cosmovisión”.

Es importante referirnos a la diferencia de ser y ente, agregando la de identidad. Para Heidegger la ontología se fundan en la en la diferencia entre ser y ente, que a pesar de estar separados pueden ser referidos uno a otro y esto, dice él, muestra un real un dirimir (Austrag). Pero para nosotros la ontología es con minúscula, y la denominamos identidad, donde cada una no dirimen sino que se complementan, se unen unas a otras por qué no se pueden separar totalmente, cada una se determina con la ayuda del todo o conjunto de identidades, desde donde se hace imposible

conocer en su totalidad a una identidad por la diversidad de acontecimientos que cada una tiene con otras identidades. Heidegger insiste que "en esta distinción del ser frente al ente no se dice nada acerca del contenido de la esencia del ser. Sólo se da a saber de qué modo se distingue el ser frente al ente: por vía de la "abstracción", lo cual es también algo usual al representar y pensar cualquier tipo de cosas y de relaciones entre cosas, lo que no queda de ningún modo reservado para la captación del "ser".

La identidad la podemos concebir en el pasado, presente y futuro; la que ya no existe se ha transformado en una o múltiples identidades por medio de la voluntad de poder y el eterno retorno. Ahora bien, para Heidegger el ente es lo a priori, la entidad del ser, lo más antiguo, lo que ya no está presente. El ente es previo al ser que determina el antes y después, que es la sucesión de nuestro conocimiento según Heidegger; pero él no se percata de que las identidades tienen memoria ya que van unidas a la voluntad de poder en un pasado, presente y posible futuro, donde el azar creativo las puede transformar pero nunca desunir de la historia del cosmos. Para hacer más confusa esta disertación Heidegger nos dice lo siguiente: "la caracterización del ser como a priori le da a esta distinción una impronta peculiar. Por eso, en las diferentes concepciones de la aprioridad que se alcanza en cada una de las posiciones metafísica fundamental en conformidad con la interpretación del ser, es decir, al mismo tiempo, de las ideas, se halla también un hilo conductor para delimitar de manera más precisa el papel que desempeña en cada caso la distinción de ser y ente, sin que ella misma llegue nunca ser pensada propiamente como tal". En resumen, para Heidegger el ser es la presencia y la posibilidad del ente, como si se tratara de dos tiempos diferentes. Él mismo nos recuerda la interpretación platónica sobre la entidad del ente como ausencia de toda huella, que nos permita experimentar del ser como "voluntad de poder", así como la fundación cartesiana para pensar al ser como re-presentatividad en lo cual la certeza se vuelve esencial, pero en la que falta el carácter de la voluntad de poder.

La voluntad de poder tiene como huella el eterno retorno o la memoria. Al unir el origen incierto del universo con toda la creatividad que se ha desenvuelto a través de 15,000 millones de años, se han formado entidades apolíneas que no son seres ontológicos cerrados porque se mesuran con lo dionisíaco; éstas son las dos expresiones que interpretan la conformación de las identidades, que se complementan y se hacen indispensables la una con la otra. Ya en la ciencia lo describió Eistein con la teoría de la relatividad, desde aquí cada identidad tiene una historia o memoria que permite que la identidad del cosmos siempre sea la misma pero diferente, representada por las identidades que se van transformando en el tiempo y que siguen el proceso de la voluntad de poder y del eterno retorno como una cosmovisión, para así poder afirmar lo que decía Nietzsche y donde todo en el cosmos es voluntad de poder.

III

En suma, Heidegger critica severamente a Nietzsche y manifiesta que su proceder es poco decoroso para un filósofo y más aún para alguien que tiene todas sus pretensiones basadas en el traslado de la humanización al cosmos, pretensiones que, a nuestro parecer, son algo difícil de contradecir ahora en el siglo XXI, por ser la humanidad parte dinámica del devenir y no algo separado del todo. Es importante poder percatarse de cómo por medio del pensamiento humano se puede describir, desde un rincón del cosmos, desde un ángulo del espacio-temporal y con ayuda de la ciencia vigente, la realidad que se muestra en un devenir que no permite visualizar ningún fin específico, seguro y certero, sino la multiplicidad de posibilidades, de la misma manera que la vida de cada quien -y la de Nietzsche- puede ser concebida.

Por supuesto que no puede pretenderse que todo el cosmos sea idéntico al humano, porque ser idéntico es distinto de ser lo mismo y al mismo tiempo diferente, puesto que lo último encierra la forma como se comportan todas las identidades en el cosmos y sus especiales diferencias que se constituyen en la extrema naturalización de cada identidad en el mismo cosmos, como puede ser la humanidad

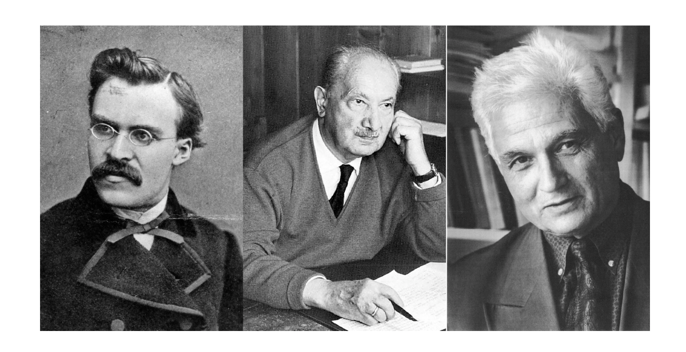
y su humanización. De esta manera el pensamiento del eterno retorno no es una creencia como podría decir Heidegger, si no la memoria como realidad indisoluble de la humanidad y de todas las cosas; no se puede considerar al eterno retorno solamente como uno de los tantos conceptos que se han empleado por la filosofía históricamente.

Es importante para el presente y futuro de la humanidad que a la idea del eterno retorno se le acepte como la memoria o historia no sólo de la humanidad sino del cosmos o de todo el ente en su totalidad – más allá de todas las religiones que sin saberlo despreciaban la vida por ser fugaz y que han enseñado a mirar hacia otra vida indeterminada. Así pues, el eterno retorno es un nuevo religare para que la humanidad sea más libre, más alegre y más sublime, para que a la vez sea capaz de aceptar su ignorancia ante la existencia de Dios y de poder determinar libremente su relación con Él, aceptando que sí existe, ha dejado a la humanidad la libre responsabilidad de auto determinarse y la posibilidad de crear su propio destino.

La voluntad de poder y el eterno retorno fijan la esencia del ente en su totalidad o cosmos, en cuanto van forjando la existencia de un devenir no caótico sino mesurado por lo apolíneo y lo dionisíaco, y que, además, es comprobado ahora por la ciencia vigente, sin la necesidad de que el "ser" sea el que determine a todo el ente o cosmos, tal como lo hubiese querido Heidegger, ya que para él no es posible comprobar y demostrar a los individuos directamente lo que es el eterno retorno y si al "ser" en tanto que, según este filósofo, se manifiesta como conocimiento metafísico.

De esta forma, el mundo en su aparente caos es mesurado por lo apolíneo y lo dionisíaco para que las cosas existan y se puedan pensar, empero, este pensar necesariamente es un pensamiento circular donde influyen todos los tiempos, es como si las cosas se nos escurrieran de las manos y sin que nada pueda ser indiferente a nosotros a pesar de que las cosas pasan en el devenir, permitiéndonos planear y querer lo que sucede pero sin que esto sea una cuestión de carácter universal, sino una posibilidad por medio de la mesura del pensamiento.

Cada instante es un nuevo acontecer constante que se presenta al humano como producto de su naturaleza, como efecto del devenir eterno, que nunca se desprende del pasado, haciendo de éste su memoria o historia, para que todo ente o identidad se encuentre firmemente adherido al férreo anillo del eterno retorno; estableciendo así, en contra del pensamiento de Heidegger, una relación entre necesidad del eterno retorno y la libertad del devenir, haciendo que el pensamiento de pensamientos de Nietzsche se haga una realidad: "Mi doctrina dice: vivir de manera tal que tengas que desea vivir nuevamente, esa es la tarea; ¡de todos modos lo harás".



La libertad humana asumida desde su realidad que deviene y retorna, puede decidir lo que es y será, lo que ya fue en su historia y desea que retorne, porque lo que la humanidad puede pensar en un instante próximo será posible gracias a algo que se supo en un instante anterior, para dar lugar a lo que será el próximo instante; de esta manera la humanidad va adquiriendo conciencia de la responsabilidad que tiene de sí misma. La existencia de la humanidad es un hecho fundamental al ser parte de la totalidad del ente o cosmos. No existe alguna condición que se refiera exclusivamente al humano, ya que éste contribuye a formar y transformar al ente en su totalidad o cosmos por medio del poder del pensamiento circular que aparece como una capacidad inherente en el desarrollo de la vida que está en congruencia con todo lo que existe.

El eterno retorno integra a la humanidad en la historia del devenir, es decir, el ocaso del héroe del pensamiento, porque libera al

pensamiento asumiendo todas sus posibilidades creativas, al mirar la naturaleza dinámica del cosmos, de la tierra, de la vida. El movimiento perpetuo de todas las cosas, debe ser asimilado por el pensamiento humano, a pesar de que parezca un obstáculo supremo, difícil de pensarse, porque resulta fácil de extraviarse por ser siempre creativo jugando con el tiempo circular del eterno retorno, más allá de la antigua doctrina heráclitea, del eterno fluir de todas las cosas.

Nietzsche destruyó a Heidegger filosóficamente, este último así se lo hizo saber a su hijo Hermán, a pesar de ello prefirió las certezas, la consistencia, la pasividad de todas las cosas por medio de la metafísica del "ser": " la doctrina del eterno fluir de todas las cosas, en el sentido de una permanente falta de existencia consistente, no puede ser tenida por verdadera; en ella el hombre no puede sostenerse como en algo verdadero porque quedaría entregado a la inconsistencia, al cambio sin fin y a la total destrucción, ya que entonces es imposible algo firme y por lo tanto verdadero". Por lo tanto negó la realidad de la vida, la libertad de la misma y el acontecer del cosmos, empeñándose que el eterno retorno "fija" al eterno fluir para convertirlo en un pensamiento metafísico.

El ente en su totalidad o cosmos es como un río que fluye en el sentido de un devenir, sin embargo por medio de la física y el pensamiento del eterno retorno se determina al devenir, por medio de un encuentro de todos los tiempos, amarrando y desamarrando a todas las identidades apolíneas y dionisíacas, un proceso infinito diría Nietzsche, comprobable en nuestros tiempos por medio de la ciencia y no, como pensaría Heidegger, sólo notable como profesión de fe nietzscheana.

La doctrina del eterno retorno como memoria e historia, marca la necesidad de la unidad de todas las identidades a pesar de su diversidad, la fuente máxima de la libertad y capacidad creativa de la humanidad:

"En primer lugar se obtiene el hecho indiscutible de que el pensamiento del eterno retorno ocupa en todas partes el sitio decisivo. Puesto que debe dominar todo, puede, e incluso tiene que ocupar en los diversos planes diferentes sitios y adaptar diferentes formas, para de este modo sostener y conducir él todo desde el punto de vista expositivo de una manera en cada caso diferente y, sin embargo, unitaria. Que esto es lo que ocurre con él puede demostrarse de modo inequívoco por medio de un análisis cuidadoso. No hay huella alguna de un abandono del pensamiento fundamental del eterno retorno".

El eterno retorno no podrá dejarse de tomar en cuenta de ahora en adelante porque el pensamiento humano tiene que lidiar con la realidad que se le presenta, por ello, se convertirá en la forma de pensar natural, en contraposición de pensamientos que no concuerdan con las vivencias humanas y su circunstancia que no tienen tampoco posibilidad de existir, más que como cuentos fantásticos. El pensamiento humano simplemente tiene que apelar al ente en su totalidad o cosmos como devenir bajo el esquema del eterno retorno, con la posibilidad de mesurar al pensamiento para que el aparente caos de la realidad pueda contestar preguntas. El pensamiento humano estará en un mundo aparente, el del no "ser", inconsistente, que siempre cambia, que emerge y desaparece, pero su realidad, bajo las vivencias humanas, la verdad.

"La distinción entre el mundo "verdadero" como mundo consistente del mundo "aparente" como mundo inconsistente tiene que reconducirse a "relaciones de valor". Esto quiere decir: la posición de lo consistente y fijó como aquello que es y la correspondiente posición opuesta de lo inconsistente y cambiante como aquello que no es y sólo es aparente, constituyen una determinada valoración."

Ni la vida, ni nada en el cosmos, se fija o está fijada, como si se pudiera estar seguro de su ser, porque su esencia consiste en enrollarse y desenrollarse como lo hace una serpiente, cuya calma es sólo aparente, tal como la que apreciamos en el cosmos, sin darnos cuenta en el devenir que se padece, haciéndonos perder toda clase de seguridad, ya que en la vida se manifiesta el fluir, así como lo describió

Nietzsche a través de su filosofía, donde el pensamiento del eterno retorno nos dice que el volver de lo que deviene asegura el devenir de lo que deviene formando las identidades apolíneas o dionisíacas.

Pues bien, para Heidegger la consistencia de la doctrina del eterno retorno es la metafísica del ser, le da importancia a conceptos no trascendentes para la vida; pero la consistencia en física es diferente y la podemos apreciar en las identidades apolíneas que siempre estarán mesuradas por las identidades dionisíaca, en una aparente consistencia siempre dinámica, como podemos apreciar al cosmos en su aparente calma.

Heidegger considera que el eterno retorno de lo mismo, significa la esencia que tiene que ser en su totalidad, más aún, que el eterno retorno de lo mismo caracteriza al cosmos o ente en su totalidad, conjuntamente con la voluntad de poder como el carácter fundamental del ser, a pesar de que los dos pensamientos de Nietzsche nombren un devenir, está la posibilidad de que lo que se pretenda sea probablemente que este ser que abarcar él todo, sea el ser supremo, como un dios, algo nada trascendente para la vida humana. Pero para Nietzsche y para muchos filósofos en este siglo XXI, el eterno retorno y la voluntad de poder no es ningún proyecto metafísico como lo afirmó Heidegger, esto porque no hay un caos en la totalidad del ente o cosmos sino una mesura entre la masa y en la energía, o su equivalente en lo apolíneo y lo dionisíaco, algo que no se nos puede hacer extraño o terrible sino simplemente la aceptación de la realidad, de nuestras vivencias y de la vida en general.

Es necesario reflexionar que, constantemente, la idea sobre el ser se convierte en el abuso de dogmas por parte de la metafísica que daban cierto confort a los seres humanos al no hacerse responsables sus actos, en un mundo que se creía de otra forma y que ahora se devela con la ayuda de la ciencia vigente y pensamientos filosóficos como los de Nietzsche que concuerdan con el conocimiento actual. La voluntad de poder y el eterno retorno no tienen contenido metafísico, ya que la misma metafísica es un pensamiento dentro de la física, sólo una posibilidad del pensamiento humano que no puede fundamentarla porque no concuerda con la realidad que podemos describir.

A mi parecer, la doctrina Heráclitea del fluir de las cosas se complementa con la del eterno retorno, no es una contradicción como lo afirma Heidegger y menos una contradicción metafísica por parte de Nietzsche; la voluntad de poder es el devenir creativo, sin un fin específico ante la expansión cósmica o la expansión de la vida misma. El eterno retorno es la unión del tiempo, la memoria de todas las identidades, la historia de las mismas en un encadenamiento y al mismo tiempo en un desencadenamiento que permite la libertad y la necesaria alteridad; somos unidos pero libres, estamos en el mismo barco pero con diferentes posibilidades.

En su insistencia Heidegger describe la posición metafísica de Nietzsche: "Determinemos la posición metafísica fundamental de Nietzsche por medio de dos proporciones: el carácter fundamental del ente en cuanto tal es "la voluntad de poder". El ser es "el eterno retorno de lo mismo". "Pero la voluntad de poder es como eterno retorno. En él Nietzsche quiere pensar conjuntamente, en una unidad originaria, ser y devenir, acción y reacción. Con esto tenemos una visión del horizonte metafísico en el que hay que pensar lo que Nietzsche llama gran estilo y, en general, arte".

Al conjugar dos pensamientos del eterno retorno de la voluntad de poder, con la física química y biología actual, partimos de un mundo siempre cambiante, de nuestras vidas siempre llenas de acción, de la libertad para que la humanidad trate de superarse a sí misma; experimentamos así la capacidad de podernos lanzar a nuevas posibilidades, porque las cosas brillan bajo la luz del nuevo conocimiento y podrán ser integradas a las nuevas determinaciones.

"Cualquiera dice fácilmente: el ente "es", y el ente "deviene". Cualquiera opina que cualquiera lo comprende. Y sin embargo,

hablando así “el hombre danza sobre todas las cosas”. El hombre, tal como se mueve corrientemente, ignorando los ámbitos y los grados del auténtico pensar, necesita esa danza y necesita el palabrerío, y Zaratustra se alegra de ello; pero también sabe que es una apariencia, que ese jardín no es el mundo- “el mundo es profundo-: y más profundo de lo que nunca se pensó el día”… “Y sin embargo hay allí un choque. Pero sólo para quien no se queda en observador sino que es el mismo el instante, instante que actúa adentrándose en el futuro y, al hacerlo, no abandona el pasado sino que, por el contrario, lo asume y lo afirma. Quien está en el instante está girando en dos direcciones: para él, pasado y futuro corren uno contra otro”.

Los humanos sienten desde su interior y pueden tomar sus propias decisiones, al ser parte del mundo, lo viviente y lo no viviente, entrelazados en una conexión en devenir, pueden también estar en la verdad como modo de vida, una vida llena de movimiento, de posibilidades, con su derecho al devenir, elevando su libertad y su responsabilidad, llevándola de este modo más allá sí. Nos dice Nietzsche que esa condición somos nosotros mismos, con la posibilidad de ser señor de nosotros, llevando la libertad hasta el límite, donde está la libertad de los demás. Así, en el Zaratustra, “En las islas bienaventuradas” se dice: “…Os enseño la redención de el eterno fluir: el río retorna siempre así en su fluir, y vosotros, los mismos, descendéis siempre en el mismo río”. Los humanos ya no son seres encadenados pues de esta forma se han convertido en seres capaces de decidir por su propio juicio, con la posibilidad de labrar su propio destino, para bien o para mal.

Heidegger y Vattimo: intérpretes de Nietzsche

Luis César Santiesteban

Nietzsche es un pensador que marca nuestra época; eso es algo que difícilmente se puede ocultar. Es un filósofo cargado de futuro en el sentido de que da respuestas a preguntas que habrán de mover todavía los tiempos por venir y, al mismo tiempo, plantea preguntas que habrán de mantener en vilo el filosofar y la existencia del hombre futuro. Friedrich Nietzsche afirmó que, después de tres siglos, su filosofía seguiría resplandeciendo, y uno de los grandes pensadores del siglo XX corroboró ya esto al declarar que la confrontación con Nietzsche constituía una de las tareas centrales de la filosofía no sólo de ese siglo, sino también de los tiempos por venir (Heidegger 2000).

Aun cuando la interpretación de Nietzsche que Heidegger lleva a cabo, en razón de su carácter arquitectónico y su originalidad, ha marcado de manera decisiva la recepción de Nietzsche desde la segunda mitad del siglo XX, se han levantado voces en su contra debido a su unilateralidad. Lo que se le objeta a dicha exégesis es que toma como base casi exclusivamente la obra tardía de Nietzsche, y de preferencia *La voluntad de poder*, pero deja fuera de consideración los escritos de sus fases temprana y media. Éstos son, precisamente, los textos que contienen los elementos fundamentales de la crítica radical a la metafísica, en los que se muestra el significado rico en facetas de la posición de Nietzsche respecto de ella. Nos referimos en especial al *Crepúsculo de los ídolos* y *Humano, demasiado humano*.

En ellos se muestra un Nietzsche que intenta superar los rasgos fundamentales con que se ha configurado la metafísica. Además, queda claro que condena la metafísica de manera sumaria no sólo ligándola al platonismo, sino también atacándola desde otros flancos: critica el primado de la vista

sobre los demás sentidos, reivindicando en ocasiones el olfato sobre aquélla; rehabilita la sensibilidad y la corporeidad; critica la razón y la subjetividad. Pero la tesis antimetafísica por excelencia de Nietzsche es que declara el ser como una ficción vacía, y frente a eso hace valer el devenir.[1]

En su comprensión de sí mismo, Nietzsche se concibe como un superador de la metafísica, como el filósofo que ya la dejó atrás. Sin embargo, en la comprensión de Heidegger queda inscrito en la tradición metafísica que Nietzsche pretende haber superado.

Si bien la interpretación que hace Heidegger de Nietzsche no se agota en la cuestión metafísica, tiende a gravitar en gran medida en torno a ella. Por eso puede decir Wolfgang Müller–Lauter: "En todo caso es esta confrontación (la metafísica) el verdadero tema de Heidegger" (2000). En el marco de esta interpretación Nietzsche permanece en el interior de la metafísica, y Heidegger lo declara el último metafísico, pues su filosofía sigue en la línea que piensa el ser del ente y se le sustrae el ser en cuanto tal.

Frente a la voluntad de poder como principio de una metafísica, la interpretación postheideggeriana de Nietzsche plantea la irreductible multiplicidad y pluralidad que es posible extraer de su filosofía. Lo que salta a la vista es el perspectivismo general, la relacionalidad. La voluntad de poder apunta en general a un espectro en que no hay un último asidero. Frente al juicio sumario de Heidegger, que hace de Nietzsche el último metafísico, es necesario hacer valer lo siguiente: la voluntad de poder, dice Nietzsche, no consiste en codiciar, ni siquiera en tomar, sino en crear y dar (véase *La gaya ciencia* (1996).

En ese sentido, Gadamer es de la opinión de que Heidegger no hizo justicia a Nietzsche, que habría que leer el cuarto libro del *Zaratustra* de Nietzsche, donde es posible encontrar una respuesta a eso. Para Gadamer es evidente que Heidegger, en su interpretación de Nietzsche, toma como base sobre todo el concepto de nihilismo y la voluntad de poder, es decir, dos nociones fundamentales de la obra tardía de Nietzsche.

Nietzsche, es en algunos respectos, un precursor de Heidegger, y eso da como resultado algunos puntos de contacto entre ambos filósofos. El primero de ellos es, quizá, el encarnizamiento con que combaten la metafísica, en cuanto que fueron los primeros en ver en ella no una disciplina filosófica fundamental, sino un acontecer en el que está implicado y comprometido el hombre con su destino, mismo que ha marcado hasta ahora al mundo occidental y que debe ser superado. Íntimamente relacionado con eso se da su pensar del nihilismo. A eso se suma que los dos también llevan a cabo una relativización del rango de la ciencia, y de la mano de ello hacen una crítica a la razón. Se aprecia en ambos una tentativa de rehabilitación de los afectos y una radical puesta en cuestión del antropocentrismo. Se pueden constatar notables coincidencias entre sus filosofías; sin embargo, no se pueden dejar de lado sus claras diferencias.

El carácter protagónico que habría de tener el pensamiento nietzscheano, augurado por el propio Nietzsche y reconocido por Heidegger, ha encontrado un eco particular en el filósofo italiano Gianni Vattimo, quien entiende que la tarea central de la filosofía en la actualidad es pensar a Nietzsche y a Heidegger en un mismo horizonte teórico. Sin embargo, Vattimo es consciente de que una interpretación de Nietzsche y Heidegger que los haga coincidir filosóficamente no se puede realizar sin más, sino que supone tomar determinadas decisiones interpretativas. Una de ellas estriba en lograr que la recepción de Nietzsche se verifique en contra de la lectura que hace Heidegger de este autor, pues lo ve como la culminación de la metafísica, y que en vez de ello se le considere superador de la metafísica.

Por lo anterior, queda trazado el propósito de nuestra indagación: en la primera parte analizaremos la forma en que Heidegger hace de Nietzsche un pensador metafísico; en la segunda parte se expondrá cómo Heidegger, en su confrontación con el nihilismo de Nietzsche, precisa su propia posición al

respecto; en la tercera parte intentaremos mostrar la manera en que Heidegger hace fructífero el pensamiento de *tránsito* y *decisión* de Nietzsche para su propio planteamiento del *otro comienzo*. La cuarta sección se dedicará a la interpretación postheideggeriana de Nietzsche, recurriendo a uno de sus teóricos más destacados, el filósofo italiano Gianni Vattimo.

1. El Nietzsche metafísico de Heidegger

Los pensadores son siempre unilaterales

(Heidegger 2000)

Nietzsche constituye una estación muy importante en el itinerario del camino filosófico de Heidegger. Su consagración a él no se limita a las lecciones que dicta sobre éste de 1936 a 1946 (en 1961 aparecieron los dos volúmenes de las conferencias, compuestos por más de 1100 páginas), sino que esta ocupación se prosigue en forma de ensayos: "La palabra de Nietzsche 'Dios ha muerto'" que aparece en 1950, incluido en *Caminos de bosque* (1997); "¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?", publicado en 1954 en *Conferencias y artículos*. Otros tratados dan cuenta también de esta ocupación con Nietzsche: *¿Qué significa pensar?*, publicado en 1954, y, por último, *Zur Seinsfrage* en 1955. Es decir, Nietzsche acapara su interés y absorbe casi por completo su actividad filosófica durante un lapso de veinte años. Por eso nos preguntamos: ¿qué es lo que motiva esta ocupación tan intensa y febril con un solo filósofo desplegada durante tanto tiempo? ¿A qué obedece que Heidegger le haya dedicado más tiempo a Nietzsche que a ningún otro filósofo, incluido Aristóteles? ¿Por qué es, pues, Nietzsche tan importante para Heidegger? En el curso de la siguiente exposición esperamos dar respuesta a estas preguntas.

En la época en que Heidegger empieza sus lecciones sobre Nietzsche (1936), ya había alcanzado prestigio internacional como el filósofo de *Ser y tiempo* y también para ese entonces había presentado su dimisión como rector de la universidad de Friburgo durante el régimen del nacionalsocialismo. Tiempo antes, en la fase inmediatamente posterior a la publicación de *Ser y tiempo*, en el marco de su trabajo en colaboración con Rudolf Bultmann se habían abierto posibilidades de publicación conjunta sobre fenomenología y teología, que Heidegger habría abandonado porque pasó a primer plano su confrontación con Nietzsche. Estas *Lecciones* se inscriben en ese contexto y, como Heidegger mismo ha confesado, representan una forma de "resistencia espiritual" al nazismo y al intento de hacer armonizar a Nietzsche con dicho movimiento; es decir, tienen una connotación política y representan una forma de protesta que sólo podía manifestarse de manera soterrada por razones obvias. En una carta que Heidegger dirige al rectorado de la Universidad de Friburgo, fechada el 4 de noviembre de 1945, se expresa de la manera siguiente:

> Desde el año 1936 hasta 1943 emprendí una serie de lecciones y charlas sobre Nietzsche que constituyen una explicación y resistencia espiritual. En verdad no se debe asociar a Nietzsche con el nacionalsocialismo; eso lo impide —aparte de lo fundamental— la posición de Nietzsche contra el antisemitismo y su actitud positiva con respecto a Rusia.

Esta "resistencia espiritual", aunque la practicó Heidegger de manera discreta y sutil, pero al más alto nivel filosófico, fue advertida por el partido y no dejó de tener consecuencias para el filósofo. En esa misma carta Heidegger refiere las medidas que tomó el partido en su contra. Entre ellas, menciona su exclusión como parte de la delegación para participar en varios congresos internacionales de filosofía. Asimismo, la reimpresión de su libro *Kant y el problema de la metafísica*, que apareció en 1929, pero que se encontraba agotado en 1931, fue denegada por las mismas instancias. Además, se prohibió a los directores de las revistas de filosofía de ese tiempo hacer mención de Heidegger o elogiarlo. Éste, por su parte, dejó ver al partido su posición de muy diversas maneras: no asistiendo a las reuniones del partido ni portando las insignias, y sus lecciones o charlas las dictó sin el usual saludo alemán.

En vista de que esa resistencia espiritual no fue valorada en su real dimensión, y en su lugar se llegó a afirmar que durante el año que

duró su rectorado ganó a muchos estudiantes para el nacionalsocialismo, Heidegger hace una réplica al final de la carta: "entonces es cuestión de justicia por lo menos reconocer, que entre los años 1934 y 1944 miles de oyentes fueron educados por mis lecciones a una reflexión sobre las bases metafísicas de nuestra era y les abrí los ojos al mundo del espíritu y a su gran herencia en la historia de occidente".

Hago mención de todo esto porque, en general, se desconoce o bien se pasa por alto el trasfondo de estas *Lecciones*, todos estos acontecimientos; pero esta carta nos permite ver el calado de esas lecciones sobre Nietzsche, el espíritu que las anima y, no menos importante, el coraje o valentía de Heidegger, faceta, me parece, poco conocida del filósofo. Hay en ello la intención última de reivindicar a Nietzsche, rescatándolo de las garras del nazismo.

Ahora bien, las *Lecciones* de Heidegger sobre Nietzsche reunidas en dos volúmenes toman como base de la interpretación las notas póstumas de Nietzsche, *La voluntad de poder*, considerada por Heidegger como la "verdadera obra" de Nietzsche, dejando de lado los escritos publicados por el mismo Nietzsche y calificados como "anteriores" (*Vordergrund*).

El estado de la discusión muestra, según Heidegger lo constata, que sobre Nietzsche se han llegado a los resultados más discrepantes, a las posiciones más encontradas. Así, se le ha reconocido como un negador de dios, pero otros lo ven como alguien que busca a dios; algunos lo consideran antisemita y, al mismo tiempo, otros piensan que desprecia a los antisemitas. Lo que ha campeado en la interpretación sobre Nietzsche ha sido la superficialidad, la confusión y la contingencia.

Frente a eso, la pretensión de su confrontación (*Auseinendersetzung*) con Nietzsche aspira a dejar atrás las interpretaciones precedentes y aprestarse a una interpretación totalmente nueva, todo lo cual lleva a la afirmación provocadora con la que abre sus *Lecciones*, a saber, que dicha confrontación no ha empezado, ni siquiera ha creado los presupuestos necesarios para ella. Una afirmación de esa naturaleza puede parecer a primera vista exagerada, e incluso soberbia; por eso es necesario detenernos a analizarla. Como es evidente, no significa que hasta ese momento no se hubiese escrito nada sobre Nietzsche, o bien que Heidegger desconociera la recepción de la *Nietzsche–Forschung* hasta ese momento. Más bien, lo que subyace a dicho señalamiento es que una confrontación con un filósofo debe reunir determinadas condiciones para ser considerada como tal. Una de las razones que a la sazón habían impedido una recepción adecuada de Nietzsche, según Heidegger, es que se requiere guardar cierta distancia que permita hacer madurar una interpretación. Tal madurez no se produce, como es natural, por el mero transcurso del tiempo, pero su cercanía obstruye la adecuada recepción de sus ideas y su pensamiento.

Heidegger hace referencia a dos interpretaciones sobre Nietzsche que proceden de los años 1931 y 1936, a saber, la de Alfred Bäumler y Karl Jaspers, respectivamente. Ambas las desmonta Heidegger, entre otras razones, porque fracasan en su intento de pensar la voluntad de poder y el eterno retorno de lo mismo en un mismo contexto. Ésa es precisamente una de las claves de su interpretación de Nietzsche, como veremos más adelante.

La posición de Heidegger que hace de Nietzsche un metafísico se muestra a través de varios pasos que a continuación abordaremos:

1) Todo pensador elabora un sistema de único pensamiento, y en el caso de Nietzsche, lo hace a partir de la voluntad de poder, del cual también forma parte el eterno retorno de lo mismo.[7] Su concepción sobre la voluntad de poder y el eterno retorno de lo mismo contienen una afirmación sobre el ente en su totalidad. Heidegger toma la idea de la voluntad de poder y del eterno retorno de lo mismo como la teoría fundamental de la filosofía de Nietzsche.

2) "Toda interpretación de esta filosofía debe estar fundada en el conocimiento de que

la filosofía de Nietzsche *es el fin de la metafísica occidental*."

3) Al igual que en los *Aportes a la filosofía* (2003), en las *Lecciones* Heidegger hace la distinción entre la pregunta rectora (*Leitfrage*) y la pregunta fundamental (*Grundfrage*). La voluntad de poder es la respuesta de Nietzsche a la pregunta por el ser del ente, es decir, se mueve en el interior de la pregunta rectora, vale decir, de la metafísica; pero de esa manera se le escapó la pregunta fundamental, es decir, la pregunta por el ser.

4) Heidegger intenta por todos los medios hacer a Nietzsche parte del pensar metafísico; por ejemplo, afirma que la idea de "voluntad" y de "poder" no aparecen por primera vez en Nietzsche, sino que encuentran su expresión más elaborada en la tradición metafísica. Ahora bien, lo que caracteriza a la voluntad de poder es un querer ser más, es decir, un acrecentamiento de poder, que es lo que garantiza el mantenimiento de su esencia. Toda suspensión, interrupción o vacilación va en detrimento de la voluntad y atenta contra su pleno ejercicio. La voluntad de poder así concebida vale no sólo para el hombre, sino que se halla inscrita en la totalidad del ente. Heidegger hace ver que la voluntad de poder no es un mero acto de autoconservación, sino de autoafirmación; es decir, la voluntad de poder no actúa por una mera cuestión de supervivencia, para poder seguir viviendo, sino por un anhelo profundo de poder. Esta idea la hace valer Nietzsche también contra explicaciones en boga en su tiempo, como el darwinismo. Esta voluntad de poder, repito, no tiene la modesta pretensión de valer para un ente o para un sector de entes, sino que es propia del ente en su totalidad; es decir, trata de explicar la esencia de todos los entes.

El acrecentamiento del poder se logra sobre la base de un ininterrumpido querer, y, por el contrario, la abstinencia y la suspensión atentan contra su afianzamiento.

En su interpretación, Heidegger intercala la idea de que el carácter creador forma parte de la voluntad de poder, y que la creación, a su vez, presupone un momento de destrucción.

En este punto, Heidegger conecta el curso de sus reflexiones con el idealismo alemán, presentándolo como un antecedente de Nietzsche que ha pensado el *ser* como *querer*. De este movimiento forma parte, desde luego, Hegel, quien piensa el desarrollo del espíritu como el despliegue de la voluntad. Otro momento de esta concepción del ser como voluntad encuentra un exponente destacado en Schopenhauer.

De manera que la comprensión de Nietzsche del ser como voluntad no es algo inusitado, sino que se halla asentada en la metafísica alemana, visión que permite a Heidegger subsumir a Nietzsche dentro de ella.

5) Además, Heidegger rastrea también las huellas del concepto de poder en el interior de la metafísica y se remonta a Aristóteles; con ello encuentra un importante punto de apoyo para su interpretación y demuestra la innegable pertenencia de Nietzsche a la metafísica occidental, por más que a Nietzsche le haya quedado oculta su secreta relación con Aristóteles en lo que toca a su concepción del poder: "cierto es que con su interpretación del ser del ente Nietzsche penetra en el ámbito más íntimo y más vasto del pensamiento occidental". A fin de documentar este íntimo contacto entre ambos filósofos, Heidegger recurre a la definición de poder (*Macht*), que traduce como fuerza (*Kraft*), explicación que ofrece da en algunos pasajes. De la concepción de fuerza como "estar en condiciones" (*imstandesein*) Heidegger concluye qué es lo que Aristóteles entiende como *dynamis*. Pero poder (*Macht*) es también un acto de dominio, de estar en obra, es decir, *energeia*. Heidegger hace, pues, coincidir el concepto de poder de Nietzsche con el par de conceptos aristotélicos *dynamis* y *energeia*, y un tercero, *entelecheia*:

Aunque Nietzsche desconozca la conexión oculta y viviente que existe entre su concepto de ser y la doctrina de Aristóteles, y aunque esta conexión quede aparentemente muy vaga e indeterminada, puede decirse que esa doctrina aristotélica tiene más relación con la nietzscheana de la voluntad de poder que con cualquier doctrina de las categorías y

modalidades de la filosofía escolástica. (Heidegger 2000a, p. 71)

Hay otros momentos de su obra en que pone a Nietzsche en relación con Aristóteles. Así, por ejemplo, en *Was heißt Denken?* [*¿Qué significa pensar?*], da su conocido consejo a los lectores de Nietzsche: "Por eso es aconsejable que pospongan la lectura de Nietzsche y antes estudien diez o quince años a Aristóteles."

Sin embargo, esta puesta en relación de los secretos nexos que unen a Nietzsche y Aristóteles no es tan inofensiva como parece, sino que apunta a remitirlos a la misma tradición metafísica de la que Heidegger pretende desmarcarse.

Así, esta puesta en relación de ambos filósofos, situándolos en igual rango, está también en función de lo que Heidegger admira en ellos, es decir, su rigor y sobriedad. En la lección que dicta en 1923, "Ontología (hermenéutica de la facticidad)", se refiere a las influencias determinantes que ha recibido de otros filósofos, y menciona, entre otros, a Aristóteles como modelo. En este punto, podemos preguntarnos en qué sentido Aristóteles sirve como modelo a Heidegger, y no hay duda que se debe a la labor fenomenológica, su consagración al hombre y la existencia en su inmediatez y originariedad, por eso se refiere a él como un protofenomenólogo; el hecho de que Aristóteles nunca profiere una queja, un lamento, es lo que fascina a Heidegger, y es un estilo que hace suyo. Así, en el momento de referirse al drama de la existencia, esto queda sugerido al lector, y en todo momento se abstiene de ser patético y emitir juicios de valor. En el caso de Nietzsche, pondera igualmente esta sobriedad y su rigor: "Pero sí hemos llegado a un momento en que podemos aprender a ver que [...] el pensamiento de Nietzsche, no es menos concreto y riguroso que el de Aristóteles."

Por su magnitud y envergadura, la confrontación de Heidegger con Nietzsche sigue siendo, sin duda, la más importante realizada en el siglo XX.

Todo lo expuesto anteriormente no impide que Heidegger incorpore a Nietzsche en favor de su propio proyecto de superación de la metafísica; esto se hace patente, como trataremos de mostrar en lo que sigue, en su reflexión sobre el nihilismo y en su idea del tránsito del *primer comienzo* al *otro comienzo*.

2. El problema del nihilismo en Nietzsche y Heidegger

La valoración especial de Heidegger por el Nietzsche tardío está en estrecha relación con su visión del nihilismo, más aún porque en ésta se encuentra la *Voluntad de poder*, considerada por Heidegger la "verdadera obra" de Nietzsche. Este último es, en algunos aspectos, un precursor de Heidegger, y eso da como resultado algunos puntos de contacto entre ambos filósofos. Uno de los más importantes es, sin duda, su pensar acerca del nihilismo, y uno se halla tentado a afirmar que en esa problemática afín puede residir, en parte, el "íntimo parentesco" (*innige Verwandtschaft*) a que Heidegger se ha referido en algún momento para caracterizar su relación con Nietzsche. Para ambos, con este fenómeno se trata de captar el clima de la época; es decir, vale como una forma de diagnóstico. Nietzsche y Heidegger comparten la comprensión del nihilismo como el "movimiento fundamental de la historia de occidente".

No obstante, el concepto de nihilismo de Nietzsche lo retoma Heidegger de manera crítica. Remitámonos, pues, a la pregunta que nos debe llevar a la comprensión de este fenómeno: "¿Qué significa el nihilismo?, que los supremos valores se desvalorizan." Sin embargo, ¿cuáles son esos supremos valores? Para Nietzsche, los supremos valores son la religión, la moral y la filosofía. Heidegger enmienda esta afirmación de Nietzsche en el curso de su interpretación, argumentando que la religión, la moral y la filosofía no son los valores mismos, sino las instancias a partir de las cuales se establecen e imponen los valores: "El modo en que Nietzsche habla y escribe es aquí con frecuencia poco preciso y se presta a equívocos."

Se trata, pues, de los supremos valores que le conferían un sentido y orientación a la existencia. El nihilismo se experimenta,

entonces, como la desvalorización del mundo, de la vida, en tanto que las categorías con que se midió la existencia se vuelven caducas. No se trata, pues, de cualesquiera valores de cuya desvalorización se pueda hablar desenfadadamente, sino de aquellos valores de los que pende la existencia. Que los supremos valores se devalúan significa: estos valores pierden su carácter obligatorio, ya no nos obligan a nada, ya no nos mueven a nada. A fin de cuentas, el título de "supremos valores" no significa otra cosa que el hombre había depositado en ellos todo el significado de su existencia, por lo cual no es de extrañar que su desvalorización lo arrastre consigo. El destino de occidente depende de este acontecimiento fundamental:

Se puede abusar del título "nihilismo" como una ruidosa consigna carente de contenido que tiene a la vez la función de amedrentar, de descalificar y de ocultar al mismo que comete el abuso ocultando su propia falta de pensamiento. Pero también podemos experimentar toda la gravedad de lo que dice ese título en el sentido de *Nietzsche*. Esto significa entonces: pensar la historia de la metafísica occidental como el fundamento de nuestra propia historia, y esto quiere decir como el fundamento de las decisiones futuras.

Así pues, el nihilismo reviste una constelación destinal donde está en juego, para el hombre, no sólo su presente sino también su porvenir, por lo que el hombre tiene que asumirlo con toda seriedad.

En este punto se impone la pregunta: ¿cómo se las ve Heidegger con la comprensión nietzscheana del nihilismo? ¿Invalida esa visión del nihilismo en la medida en que designa a Nietzsche como el último metafísico?

Se pueden distinguir tres momentos fundamentales que caracterizan la relación que guarda Heidegger con la visión nietzscheana del nihilismo. En un primer momento, Heidegger critica la concepción que Nietzsche profesa del nihilismo; según ello, su comprensión sigue siendo nihilista, debido a que se mueve en el plano del olvido del ser. A Nietzsche se le escapó que el nihilismo atañe al ser mismo:

La pregunta nietzscheana por lo que signifique el nihilismo es, por lo tanto, una pregunta que aún piensa, a su vez, de modo nihilista. Por eso, por su manera de cuestionar, no llega al ámbito de lo que busca la pregunta por la esencia del nihilismo, o sea, a que, y cómo, el nihilismo es una historia que concierne al ser mismo.

Acaso por eso puede decir Wolfgang Müller–Lauter: "En la discusión de la problemática del nihilismo, Heidegger parece desplazarse acercándose al pensar de Nietzsche. Pero si se considera más de cerca, en su propio planteamiento se manifiesta una lejanía con respecto a él."

No obstante, Heidegger pregunta en sus *Lecciones* sobre Nietzsche por un posible contexto teórico, eso es lo que consideramos un segundo momento, en el que pueda abordarse y elaborar la comprensión nietzscheana del nihilismo a través de la suya propia:

Si por lo menos fuera visible una conexión del nihilismo real, o aunque más no fuera del experimentado por Nietzsche, con la esencia pensada del nihilismo. Entonces se le quitaría a ésta la evidente apariencia de total irrealidad, que parece ser aún mayor que la enigmaticidad que se le ha reconocido.

En un tercer momento, Heidegger esboza el contexto filosófico en que puedan ser tratadas ambas concepciones del nihilismo; a saber, la suya propia y la de Nietzsche. Heidegger se ha referido, en algunos pasajes de su obra, al contexto en que puedan ser abordadas estas concepciones, y para ello ha establecido una relación fundante: "El abandono del ser es el fundamento, y con ello, al mismo tiempo una determinación esencial *más originaria* de lo que Nietzsche por primera vez reconoció como nihilismo."

Éste es un procedimiento típico de Heidegger, según el cual determina ciertos fenómenos de manera más originaria, retrotrayendo su análisis hasta los bordes del origen, más allá del cual no es posible explorar.

Así pues, la comprensión nietzscheana del nihilismo encuentra su fundamento en la de Heidegger. Ambas concepciones se hallan en una relación fundante una con la otra. De acuerdo con esta interpretación, Heidegger no invalida la comprensión nietzscheana del nihilismo. Nietzsche no sólo ha procurado una profunda y clarividente comprensión de una época que está bajo la férula de este evento, sino que también ha dado importantes indicaciones que pueden ayudar a sortear las primeras estocadas del nihilismo. Éstas aparecen bajo la impresión engañosa de que lo que se desvaloriza es el mundo *tout court* y no el mundo moderno; que los que se desvalorizan son los valores *tout court* y no más bien los *supremos valores*. A fin de que el análisis del nihilismo pueda ser suficientemente desarrollado, importa en verdad que el fruto de la reflexión nietzscheana acerca del nihilismo sea abonado a la cuenta del inicio de la tarea indicada por Heidegger, es decir, pensar ese evento en el marco de una relación fundante. Heidegger retoma la discusión de Nietzsche sobre el nihilismo bajo el supuesto de que la pregunta por el nihilismo representa un asunto esencial, pero, al mismo tiempo, arduo y difícil como todas las cuestiones metafísicas. La pregunta por la esencia del nihilismo es, para Heidegger, la tarea más urgente del pensar. En la situación actual del mundo, ninguna cosa, ningún asunto, nos acucia más que éste, de ese problema debería ocuparse el pensar sin más dilaciones.

Heidegger no invalida la reflexión de Nietzsche sobre el nihilismo, pero relativiza su alcance en la medida en que la subsume en el espectro de su propia meditación, la cual piensa el nihilismo como expresión del abandono del ser (*Seinsverlassenheit*). Si bien Nietzsche no presenta una exposición concluyente y definitiva del nihilismo, sí llega a una explicación de algunos de sus rasgos fundamentales: "Nietzsche mismo no llegó a una cerrada y completa exposición de la esencia, de las distintas configuraciones y grados del despliegue histórico del nihilismo, a pesar de eso dispuso de una comprensión esencial de estos distintos respectos."

En el horizonte de su explicación del nihilismo, Heidegger comenta que ya Nietzsche, quien anunció por primera vez el nihilismo, fracasa en su intento de hacer consciente al hombre actual de la seriedad y gravedad de este acontecimiento. Y aun más difícil le parece a Heidegger que la época actual tome conciencia del inquietante panorama que representa el nihilismo descrito por él. La razón consiste en que entre más se ahonda en la penuria, más tercamente se nos sustrae su condición de indigencia. El hombre actual está completamente cegado por el pulso del tiempo para percatarse de dicha penuria.

Por su parte, Heidegger reconoce el rasgo fundamental de esta época nihilista en el abandono del ser. El olvido del ser, por su parte, se funda en el abandono del ser. Es decir, el abandono del ser es una determinación más originaria que el olvido del ser. Aquél se manifiesta en su máxima expresión cuando se realiza una glorificación del ente.

Pero, a los ojos de Heidegger, lo que condena a Nietzsche a permanecer prisionero de la metafísica es que sigue pensando el nihilismo y su superación en términos de valores. En primer término, hay que decir que la crítica de Heidegger al concepto de valor debe ser entendida como una explicación de una categoría central de la metafísica. Es interesante observar la manera en que Heidegger ya en *Ser y tiempo* ha comenzado la discusión del concepto de valor. Las indicaciones en relación con este concepto son, sin embargo, parcas en esta obra. Además, aparecen de manera dispersa, como ya lo ha notado H. Mongis en su espléndido libro sobre el tema, donde, además, se refiere al hecho de que las referencias de Heidegger al concepto de valor en *Ser y tiempo* están desprovistas de una intención hermenéutica unitaria (Monguis 1976).

Efectivamente, el tratamiento de esta problemática no recibe en la obra maestra de Heidegger una exposición sistemática. Pero el filósofo ya deja en claro aquí que la esencia de los valores remite al estar ahí (*vorhanden*): "Valores son determinaciones que estan–ahí en una cosa. Los valores tienen en definitiva

su origen ontológico únicamente en la previa posición de la realidad de la cosa como el estrato fundamental." La pregunta que arroja en este libro, a saber: "¿Qué significa ontológicamente esa 'inherencia' de los valores a las cosas?" sólo pudo responderla una década después. El Heidegger tardío asienta esta problemática en el interior de la voluntad de poder. Heidegger sólo pudo reconocer efectivamente en el marco de su confrontación con Nietzsche el contexto esencial entre subjetividad y valores, circunstancia que le queda oculta todavía en *Ser y tiempo*: "Puesto que Nietzsche experimenta el ser de lo ente como voluntad de poder, su pensamiento tiene que pensar en dirección a los valores. Por eso se trata de plantear siempre y antes que todo la cuestión del valor."

Heidegger interpreta el pensar en valores como una modalidad de la filosofía de la subjetividad y como su último retoño, por eso puede llamar a Nietzsche el último metafísico. El pensar en valores pertenece, pues, al ámbito metafísico de la subjetividad: "Los valores valen. Pero validez recuerda aún mucho a valer para un sujeto."

Heidegger designa la metafísica de Nietzsche como una metafísica de los valores: "La proposición fundamental de la metafísica de la voluntad de poder es una proposición de valor." La crítica de Heidegger al concepto de valor toma como hilo conductor su pregunta del ser. El pensar en valores forma parte de una comprensión metafísica del ser, la cual constituye una degeneración de la esencia del ser y, por ello, de la esencia del *Dasein*:

El pensar en valores es aquí y en todas partes la más grande blasfemia que se puede cometer contra el ser. (Heidegger 2001)

Sólo cuando se consigue comprender el pensamiento de Nietzsche con independencia de la noción de valor, llegamos al punto desde el que la obra del último pensador de la metafísica se convierte en una tarea del preguntar.. . (Heidegger 1997)

El filósofo italiano Gianni Vattimo se ha hecho eco de esta reflexión de Heidegger, en la medida en que propone una lectura que trata de liberar a Nietzsche del peso de la metafísica y, conforme a eso, deja de lado la idea de valor de Nietzsche. Por eso Emil Kettering puede preguntar con razón: "¿No se orienta acaso Heidegger de forma demasiado unilateral al concepto de valor de Nietzsche?"

Heidegger no ha reconocido abiertamente que la filosofía de Nietzsche contenga elementos que vayan más allá de la metafísica. En vista de esta circunstancia, se impone preguntarse: ¿estaba Heidegger tan empeñado en hacer de Nietzsche el último metafísico que no dejó que aparecieran en toda su dimensión aquellos aspectos posmetafísicos que están prefigurados en su pensamiento? ¿Sobredimensionó el concepto de valor en Nietzsche para erigirse en el superador de la metafísica?

Hay momentos en que Heidegger está inclinado a conceder cierto grado de superación de la metafísica en Nietzsche, como en el pasaje que a continuación se cita:

Se trata de despejar el camino para una nueva interpretación de lo sensible a partir de un nuevo orden jerárquico de lo sensible y lo no sensible. Este nuevo orden jerárquico no quiere simplemente invertir los términos dentro del viejo esquema y apreciar mucho lo sensible y poco lo no sensible, no quiere poner arriba lo que estaba abajo. Un nuevo orden jerárquico y una nueva posición de valores significa: alterar el *esquema* de orden. En ese sentido, la inversión tiene que convertirse en una expulsión fuera del platonismo. Hasta dónde se extiende y puede extenderse esto en Nietzsche, hasta qué punto llega a una superación del platonismo y hasta qué punto no, todas éstas son preguntas necesarias de la crítica que sin embargo sólo pueden plantearse si hemos repensado su más interna voluntad pensante, más allá de todas las confusiones, ambigüedades y medianías que con facilidad se le podrían contabilizar. (Heidegger 2000)

Pero pasajes como éste pasan casi inadvertidos en medio de la abundante tarea de exégesis realizada por Heidegger sobre Nietzsche. Además, representa un flaco intento de reivindicar a Nietzsche, de reconocer aspectos posmetafísicos en su filosofía, que termina cediendo ante el ímpetu

más poderoso de Heidegger de querer hacer de Nietzsche el último metafísico. Los esfuerzos de Nietzsche por superar la metafísica, según Heidegger, se han revelado infructuosos, han fracasado, y ha quedado atrapado en sus tenaces redes.

3. Nietzsche como decisión y tránsito

Heidegger concibe a Nietzsche como un pensador en tránsito. En esta valoración reside, me parece, el otro componente del "íntimo parentesco" (*Innige Verwandtschaft*) que Heidegger dice tener con él, pues se concibe también como un pensador de tránsito en la obra que escribe de manera paralela a las *Lecciones* sobre Nietzsche, es decir, *Aportes a la filosofía* (2003), redactada entre 1936–1938. Ahí Heidegger habla expresamente del paso del "primer comienzo" al "otro comienzo". Con el título de "primer comienzo" designa la totalidad de la historia de la metafísica, que Aristóteles en sus albores llama "filosofía primera", y cuyo acontecer lo ve Heidegger afectado de un ininterrumpido olvido del ser. Pero Heidegger se asume, al mismo tiempo, como preparador de un nuevo comienzo, de "otro comienzo" que elabore ese olvido del ser, apuntando de esa manera a la experiencia posmetafísica de la epifanía del ser.

La idea de tránsito está estrechamente relacionada con la noción de fin. Lo que es más, sólo desde la perspectiva del *otro comienzo* se revela Nietzsche como el fin de la metafísica en vías de tránsito. De ahí que, para Heidegger, Nietzsche ocupe en la historia de la metafísica occidental una posición particular, pues si bien queda encasillado en la metafísica, es el último metafísico y, como tal, queda en calidad de umbral que avista el otro comienzo.

Nietzsche representa el fin de la metafísica occidental y el principio de un tránsito. El tránsito tiende un puente hacia la otra orilla; esto es, en este tránsito se decide el paso de la preeminencia de la verdad del ente hacia la verdad del ser. Aun cuando Nietzsche queda inscrito en la metafísica, le corresponde un lugar privilegiado; como último metafísico, se apresta ya hacia lo que Heidegger designa como el "otro comienzo" y detenta esa investidura, por así decir, de darle la estafeta a Heidegger: "Lo máximo que puede decirse de un pensador. Un tránsito que prepara transiciones hacia el segundo comienzo."

De modo que el juicio críptico de Heidegger, según el cual Nietzsche es el último metafísico, implica, por un lado, encasillarlo sin ninguna concesión en el marco de la historia de la metafísica occidental; pero, por otro, en su calidad de último metafísico, es decir, el último de la serie, le corresponde, con todo, un estatus privilegiado en razón de ser precisamente un puente hacia el "otro comienzo". Si bien todavía metafísico, contiene elementos preparatorios para el otro comienzo, mismo que Heidegger trata de pensar y conjurar. Lo que une a Nietzsche con sus predecesores es, precisamente, que también ha pensado el ser del ente. Lo que lo separa de ellos es que, como consumador de la metafísica, representa un tránsito, el umbral a partir del cual se decide el paso de la verdad del ente hacia la verdad del ser. El pensar de Nietzsche tiende un puente, un primer puente, hacia el otro comienzo:

> Nietzsche está en una decisión, lo mismo que todo pensador occidental antes de él. Al igual que ellos afirma la preponderancia del ente frente al ser, sin saber lo que hay en tal afirmación. Pero, al mismo tiempo, Nietzsche es aquel pensador occidental que lleva a cabo de manera incondicionada y definitiva la afirmación de esta preponderancia del ente, con lo que se coloca en el más duro rigor de la decisión. (Heidegger 2000)

La idea de tránsito en Heidegger está en estrecha relación con la decisión (*Entscheidung*), más exactamente, la decisión madura en el periodo de tránsito. Nietzsche piensa el nihilismo como un periodo de tránsito, en la medida en que, señala, es un evento cuya duración se extiende durante doscientos años. Más allá de que se pueda datar con precisión la duración de este evento, aquí lo decisivo es el carácter provisional que se le atribuye. Heidegger no piensa el tránsito referido al nihilismo, o por lo menos no directamente, sino que entiende este tránsito bajo la égida del paso del "primer comienzo" al "otro comienzo". La orilla del primer comienzo (Nietzsche) que conduce a la orilla del otro

comienzo (Heidegger). Este tránsito encuentra su pleno sentido sólo en la medida en que se lleve a cumplimiento el *Ereignis*. Al hacerlo tomar parte en el tránsito y la decisión, Heidegger incorpora a Nietzsche en el cauce de su propio proyecto y pareciera que con eso piensa resarcirlo de haberlo hecho recaer en la metafísica:

> Su interpretación le exige a Nietzsche dos cosas: por un lado, tiene que dejarse encasillar como consumador de la metafísica, misma que él pretende ya haber superado. Por otro lado, como consumador de la metafísica tiene que aparecer al mismo tiempo como preparador de un tránsito, que lo conduce a una nueva esfera, para él totalmente extraña. (Müller–Lauter 2000)

Heidegger tiene escrúpulos para usar la palabra "decisión" por lo gastada y por su carga metafísica, pero con ella se refiere a aquello "por obra de lo cual queda referida a la más íntima separación y la extrema diferencia". La extrema diferencia alude a la distinción entre el ente en su totalidad, lo que comprende a los dioses, al hombre, el mundo y la tierra, y el ser cuyo imperar posibilita o impide que el ente sea. La máxima decisión que puede tomarse y de la que pende la historia futura atañe al dominio del ente y la verdad del ser. Sin embargo, esta decisión no recae en el hombre, su resolución "decide más bien *sobre* el hombre y de otra manera sobre el Dios". En esta decisión están reunidos los nombres de Nietzsche y Heidegger, situados al final del primer comienzo y al inicio del otro comienzo, respectivamente. El pensar de Nietzsche se sitúa en el umbral de esa decisión.

Lo más lógico para el hombre actual estriba en comprender la decisión como un acto de la voluntad que debe conducir a ella. No obstante, no se trata de una actividad del hombre, sino de su pasividad.

Acaso para evitar malentendidos, Heidegger renuncia en sus escritos tardíos a hacer uso del término "decisión". En los *Aportes a la filosofía* (2003) habla de decisión en lugar de "resolución", como lo hace en *Ser y tiempo*, si bien la carga decisionista sigue siendo inevitable. Estamos tan predispuestos a pensar todo desde el hombre que se hace imposible pensar la decisión desde el ser mismo, desde su destinación (*Geschick*) en la forma de ocultamiento y desocultamiento. Cuando se habla de decisión se piensa en una acción del hombre, un acto de cumplimiento; pero esto no es lo esencial. Lo que Heidegger señala en los *Aportes a la filosofía* sobre la decisión vale también para la resolución expuesta en *Ser y tiempo*; es decir, se trata de captar su esencia no a partir del hombre, sino desde el ser mismo.

Heidegger quizá ha tomado la idea de lo abismal del tránsito de Nietzsche, pues escribe en el mismo tenor que éste en los *Aportes a la filosofía*: "En esta determinación se aguanta y fundamenta lo abierto del tránsito— el abismático en–medio del entre hacia el ya–no del primer comienzo y su historia y hacia el aún–no del cumplimiento del otro comienzo." De este pasaje se desprende que Heidegger, como Nietzsche, entiende esta época de transición con base en su indeterminación. Lo abierto del tránsito remite a una circunstancia en la cual nada es cierto para el hombre. La reflexión de Heidegger sobre el tránsito es un pensamiento nuclear de su filosofía tardía. Aquí se quiere plantear la tesis que este pensamiento ha ido madurando en el marco de su diálogo con Nietzsche. Por eso no es casualidad que estas reflexiones sobre el tránsito aparezcan en gran medida en el marco de sus *Lecciones* sobre Nietzsche:

> El tránsito no es progreso ni tampoco deslizarse de lo que había hasta ahora hacia algo nuevo. El tránsito es lo que no tiene tránsito, es lo sin transición porque pertenece a la determinación de la inicialidad del comienzo. Éste no se deja captar mediante retrocesos históricos y el cultivo histórico de lo legado. Comienzo está solamente en el comenzar, comienzo es: tradición. (Heidegger 2003)

El rasgo fundamental de este tránsito lo determina Heidegger con la expresión "abismal". Ésta se refiere a lo misterioso, enigmático. Heidegger llega cada vez más a la comprensión de que el rasgo fundamental de nuestra era puede ser descrito mediante el recurso al "tránsito". En los *Aportes a la filosofía*, el tránsito es objeto de análisis, pues

Heidegger habla del tránsito del primer comienzo al otro comienzo, que pretende ser realizado a través del alzado (*Aufriss*) en que queda enunciado este plan: la resonancia, el pase, el salto, la fundación, los futuros y el último dios. Voy a referirme brevemente a la articulación del alzado. En la resonancia se experimenta el abandono del ser en su paroxismo, el cual conduce al *pase* del primer comienzo al otro comienzo, en un salto a lo abismático del ser (*Seyn*) con miras a la fundación de su verdad, que constela con la fundación del *Dasein*, en la cual comparecen los futuros, con el fin de que pueda advenir el último dios. El tránsito es, pues, tematizado concretamente en el marco de la explicación del pase (*Zuspiel*). Él entiende por pase "la esencia histórica y un primer tender un puente del tránsito, pero un puente que vibra en una orilla aún por decidir." Con pase se refiere Heidegger a la disposición que inicia el tránsito del primer comienzo al otro comienzo. Esto ocurre mediante el cumplimiento del tránsito de la pregunta rectora acerca del ente, hacia la pregunta fundamental, la pregunta por la verdad del ser. Lo que por su parte no significa otra cosa que la superación, "es decir, la primera, primera posible de toda 'Metafísica' ".

Con ello se revela el pase como aquella disposición que avala el tránsito del primer comienzo al otro comienzo. El pase es, pues, la instancia mediadora que hace plausible el tránsito. Que la metafísica llegue a su fin no debe inducirnos a la idea de considerarla inservible. Se trata, más bien, con vistas a atizar el tránsito al otro comienzo, de emprender una productiva confrontación (*Auseinandersetzung*) con el primer comienzo que, como hemos visto, Heidegger identifica con la totalidad de la historia de la metafísica. Interpreta el primer comienzo como olvido del ser, el cual no puede ser experimentado desde la metafísica misma; él puede llegar a esta constatación porque ya avanzó al otro comienzo. Ahora bien, ¿cómo se relaciona el *otro comienzo* con el *primero*? El otro comienzo no se relaciona de ninguna manera con el primero en la forma de un contramovimiento: "El otro comienzo no es la dirección contraria del primero, sino que se halla *como otro* fuera de la contra e inmediata comparabilidad". Ni rechazo ni supresión se revelan como conceptos adecuados para determinar la forma de relación con el primer comienzo. Heidegger está más bien empeñado en pensar esta relación en la forma de un regreso (*Rückgang*), cuya fecundidad consiste en que ambos se sobrepujen mutuamente. El filósofo alemán pugna por una reactivación del primer comienzo, que sólo puede tener lugar, por su parte, a la luz de la verdad del ser. Esta confrontación con el primer comienzo la concibe específicamente en términos de un diálogo con las grandes filosofías. De suerte que el filón del primer comienzo, constituido por las grandes filosofías, debe ser puesto al servicio del otro comienzo. Heidegger ve el apoyo en la metafísica, en la forma de un diálogo con ella, como la viva relación con el primer comienzo. Para dar una idea del lugar que recibe el primer comienzo en la configuración del otro comienzo, sería pertinente recordar aquellas palabras de Heidegger, según las cuales el poner pie en el otro comienzo exige la apropiación originaria del primer comienzo.

Se trata de retener lo siguiente: este tránsito no discurre en un sujeto, y tampoco basta con que figure teóricamente en el interior de una filosofía, sino que hay que entenderlo como una manifestación histórica del ser cuyo efecto ya ha entrado en acción. El primer comienzo se caracteriza por el olvido del ser, en ello el ente es afirmado con vehemencia, por lo cual el primer comienzo manifiesta una prescindibilidad del ser. Este primer comienzo histórico del ser ha llegado a su fin, según Heidegger, y se encuentra actualmente en camino al otro comienzo: "En el *otro comienzo* es reconocida la verdad y fundada como verdad del ser y el ser (*Seyn*) mismo como Verdad del Ser (*Seyn*), o sea, como el acaecer (*Ereignis*) recaído en sí mismo, en el cual figura la merma interior del quebranto y por ende el abismo".

El proceso de tránsito se caracteriza por su indeterminación, pues todo está todavía en proceso. El hombre se halla en camino al otro comienzo, pero el aspecto que tiene este tránsito Heidegger lo deja sin determinar. Lo

único cierto es que, en el Otro comienzo, el olvido del ser que domina el primer comienzo llega a su término: "La transición hacia el otro comienzo está decidida, sin embargo, no sabemos *a dónde* vamos, *cuando* la verdad del ser llega a ser lo verdadero y de dónde la historia como historia del ser toma su vía más empinada y corta".

La experiencia fundamental de los *Aportes a la filosofía* es cerciorarse de que atravesamos por una etapa de transición. Heidegger se concibe a sí mismo como preparador de una nueva era, este gesto preparatorio impregna esta obra. En el espectro del nihilismo se agita ya un nuevo destino del ser, pero aún no tiene un contenido claro. En eso reside este carácter abismal del tránsito. La abismalidad del tránsito va de la mano con una incertidumbre. Por más que se revele sombrío e indigente este panorama, Heidegger tiende, en afinidad con Nietzsche, a entender esta época mediante el pensamiento del *eschaton*, lo cual quiere decir que en el espectro del nihilismo se agitan ya los preliminares de un nuevo destino del ser.

La filosofía de Nietzsche es de un significado sobresaliente desde ahora, porque Heidegger sólo con atención a esta pregunta puede plantear si el fin de la metafísica como fin del *primer comienzo*, representado por esta filosofía, señala la posibilidad del tránsito hacia *otro comienzo*, el cual debería considerar al *ser* como *ser*.

4. La interpretación postheideggeriana de Nietzsche tomando como ejemplo a Vattimo

Hacia 1936, en el marco de su primera lección, Heidegger había argumentado la falta de "distancia" como una de las razones que habían impedido hasta ese entonces una verdadera confrontación (*Auseinader–setzung*) con Nietzsche; que éste era algo todavía muy cercano, y esa inmediatez de su presencia obnubilaba la mirada y hacía difícil valorar la dimensión y el verdadero significado de su filosofía. En ese mismo tenor aseveró que no sólo no había tenido lugar una verdadera confrontación con la filosofía de Nietzsche, sino que no existían ni siquiera los presupuestos para su realización.

Entre tanto, la filosofía de Nietzsche entró en una nueva fase de recepción; quizá esa distancia se ha ensanchado, y al ajustarse la mirada ha hecho posible una más adecuada visión y comprensión de su filosofía. De eso dan testimonio la cantidad de trabajos dedicados a la interpretación de su pensamiento en todas partes del mundo, procurando una imagen más balanceada de su filosofía. Pero destaca, sin duda, además de su nueva recepción en Alemania, el renacimiento que ha tenido en Italia y Francia. En lo que sigue nos abocaremos a analizar brevemente esta tentativa de interpretación de Nietzsche, ateniéndonos sobre todo al filósofo italiano Gianni Vattimo.

El filósofo de Turín es uno de los más significativos intérpretes de Nietzsche y Heidegger; divisa una continuidad entre ambos filósofos y los reconoce como dos filósofos cargados de futuro. Para Vattimo, el abordaje del problema de esta continuidad se revela rico en consecuencias filosóficas; precisamente en su tematización reside *la* tarea de la filosofía en la actualidad:

Ahora bien, sin que vayamos a desarrollar aquí pormenorizadamente este discurso (cosa que hemos hecho, por lo demás, en otros lugares), lo cierto es que clarificar precisamente la relación Heidegger–Nietzsche por lo que afecta a advertir su sustancial continuidad, o su decir la misma cosa (o sea, el nihilismo) parece ser hoy, no sólo un tema de investigación historiográfica, sino la tarea de la filosofía, o al menos, una de sus tareas teóricamente decisivas. (Vattimo 1991)

Sobre el trasfondo de la hermenéutica se hace posible reconstruir esta continuidad Nietzsche–Heidegger, en la cual no se trata de una mera documentación de las semejanzas que entre uno y otro pueda haber, sino en pensar filosóficamente sus reflexiones acerca del nihilismo. Vattimo ha acuñado la expresión "pensamiento débil" (*pensiero debole*), el cual está inspirado en el intento de pensar a Nietzsche y a Heidegger de manera conjunta, en un mismo contexto filosófico, con la particularidad de que Nietzsche funge como intérprete de Heidegger. Va más allá y proclama que la así llamada posmodernidad en

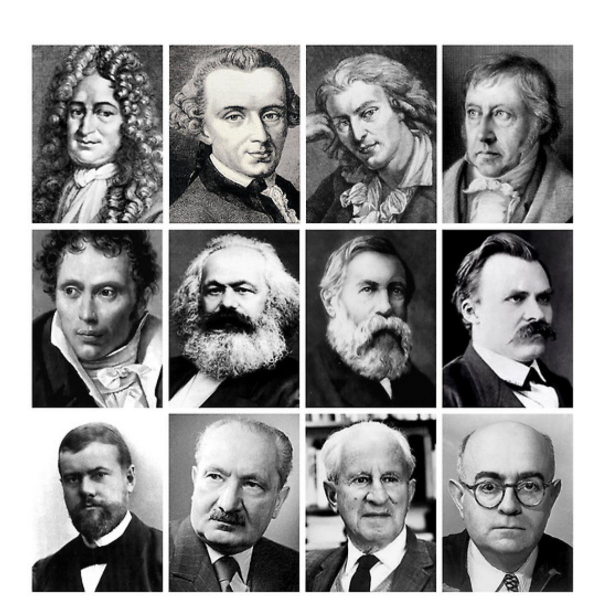
filosofía parte del reconocimiento de que la continuidad sustancial entre Nietzsche y Heidegger constituye su rasgo fundamental.

Sin embargo, en contra de la autocomprensión de Heidegger, según la cual Nietzsche es el último metafísico, Vattimo intenta restarle fuerza a esta lapidaria afirmación heideggeriana. En su lugar, aboga el filósofo italiano por una lectura que quiere ver a Nietzsche como el anunciador de una filosofía posmetafísica. Paralelamente a eso procede Vattimo en su interpretación de Heidegger, de tal suerte que éste quede liberado del peso de sus grandes proyectos de un "pensar completamente diferente", porque esto conduce a ciertos misticismos que luego podrían contradecir la coloración nihilista del pensar de Heidegger que Vattimo, por su parte, trata de destacar. Es decir, Vattimo no sigue a Heidegger en su tentativa de pensar y preparar el "otro comienzo"; ésta constituye otra de sus decisiones interpretativas. El juicio de Heidegger que concibe a Nietzsche como el último metafísico no debe inducirnos a descalificar a Nietzsche en bloque y sumariamente; éste no es, en definitiva, metafísico, como Heidegger pretende.

Es decir, el núcleo del programa filosófico de Vattimo estriba en no tomar al pie de la letra la interpretación de Heidegger en relación con Nietzsche y, paralelamente a eso, reactivar a Nietzsche con vistas a la elaboración de una filosofía posmetafísica.

Aunque la interpretación de Nietzsche realizada por Vattimo está enraizada en la interpretación que Heidegger hace de aquél, se distingue, pues, esencialmente de esta última, en tanto Vattimo se esfuerza por localizar en Nietzsche elementos que apuntan a una superación de la metafísica. Vattimo recurre a aquella definición de Heidegger sobre el nihilismo, según la cual del ser en cuanto tal ya no queda nada. Asimismo, asume la concepción de Nietzsche del nihilismo, contenida en *La voluntad de poder,* según la cual este evento alude a la situación en la cual el hombre abandona el centro para dirigirse a la X. Vattimo hace converger ambas versiones del nihilismo, sin perder de vista que el nihilismo concierne al Ser mismo, antes que ser un asunto meramente humano.

El filósofo italiano hace valer ambas versiones del nihilismo en un contexto teórico en el que aparecen como de igual rango. Por eso no recurre a la concepción heideggeriana del nihilismo en términos de "abandono del Ser" (*Seinsverlassenheit*), pues eso significaría reconocer la más originaria esencia del nihilismo, puesta de relieve por Heidegger, en la que, a su vez, se funda la versión nietzscheana del nihilismo, lo cual contrariaría la intención fundamental de Vattimo. Con todo, sigue siendo esta tentativa de Vattimo por reunir y pensar el nihilismo de Nietzsche y Heidegger en un mismo contexto filosófico acaso la más significativa de nuestro tiempo. No sin razón se cuenta Vattimo entre los pocos filósofos, si no el único, que confiesa ser nihilista.



En una época en la que aún hay residuos de "Ontoteología", para usar una expresión de Heidegger, nos acucia Vattimo a empuñar el nihilismo como la única auténtica oportunidad que nos está dada:

Creo que nuestra posición frente al nihilismo (lo cual significa nuestra colocación en el proceso del nihilismo) se puede definir recurriendo a una expresión que aparece a menudo en los textos de Nietzsche, la expresión "nihilismo consumado". El nihilista consumado o cabal es aquel que comprendió que el nihilismo es su (única) *chance*. Lo que

ocurre hoy respecto del nihilismo es lo siguiente: que hoy comenzamos a ser, a poder ser, nihilistas cabales. (Vattimo 1986)

Del planteamiento de Vattimo se desprende que, en tanto nos rebelemos contra el nihilismo y no tomemos nota de su fuerza de acción, permanece oculto su significado positivo: "Ciertas neurosis contemporáneas se explican porque no somos suficientemente nihilistas."

Es decir, tan pronto empuñemos el nihilismo, muchas situaciones que tenemos por problemáticas no aparecerán más como tales. Cuando el *factum* del nihilismo, la muerte de Dios y la desvalorización de los valores supremos, se traduzca en la actitud que demanda de nosotros, estaremos en vías de practicar lo que Nietzsche proclamaba como el nihilismo consumado. En este sentido, Vattimo nos acucia a coadyuvar a ese esfuerzo de colocación del nihilismo. Con miras a esta colocación, se impone preguntarnos: ¿a qué nos obliga el nihilismo? ¿A qué actitudes nos llama? ¿A qué reflexiones nos conmina?: "El nihilismo está en acción y no se puede hacer un balance de él, pero se puede y se debe tratar de comprender en qué punto está, en qué nos incumbe y a cuáles decisiones y actitudes nos llama." Para Vattimo no se trata de esquivar el nihilismo o bien salir de él, sino de empuñarlo y llevarlo hasta sus últimas consecuencias. Por esa razón, me parece, la pregunta que late con más fuerza en la idea de posmodernidad de Vattimo es la pregunta por la actitud que esté en conformidad con el nihilismo y que haga justicia al estado de cosas que encierra. Vattimo entiende la historia del Ser como la historia de su disolución: "El nihilismo activo, en el sentido en que yo lo entiendo, sería la fuerza de vivir en un mundo en el que ya no hay fundamentos, ni en el plano metafísico, ni en el plano de las autoridades políticas." Por eso recurre al pensamiento de Nietzsche del "hombre moderado". Hay buenas razones para suponer que su teoría del hombre moderado toma como base el siguiente pasaje de Nietzsche:

¿Quiénes se mostrarán aquí como los más fuertes? Los más moderados, los que no tenían necesidad de dogmas extremos, los que no sólo aceptaban una buena parte de la casualidad, del absurdo, sino que la amaban; los que pueden pensar en el hombre con una significativa aminoración de su valor, sin por eso empequeñecerse ni debilitarse: los más ricos en salud, los que se han acostumbrado a las mayores desgracias y por ello ya no temen a la desgracia, hombres que están seguros de su poder y que representan con un orgullo consciente la fuerza que el hombre ha adquirido. (Nietzsche 1990)

El hombre moderado es aquel que puede prescindir de dogmas extremos; en eso reside la fuerza en tiempos de nihilismo. Este pasaje Vattimo lo hace suyo, sin duda, para articular su teoría de la posmodernidad:

En Nietzsche, el hilo del discurso es más lineal: la muerte de Dios significa el fin de la creencia en fundamentos y valores últimos porque tal creencia respondía a la necesidad de seguridad propia de una humanidad aún "primitiva". La racionalización y organización del trabajo social, así como el desarrollo de la ciencia–técnica, que son estados hechos posibles precisamente por la visión religioso–metafísica del mundo [. ..] han vuelto superflua esa misma creencia, y también esto es el nihilismo. (Vattimo 1991)

El hombre moderado de Nietzsche es el que se muestra reacio a los "dogmas extremos"; su fuerza reside precisamente en el hecho de que puede prescindir de garantes metafísicos: "Si se leen atentamente los apuntes del último Nietzsche parece posible explicarse este giro hacia un ideal de moderación, ciertamente poco conforme con la imagen corriente de su pensamiento." El *Übermensch* (ultrahombre) de Nietzsche dista mucho de ser una criatura portentosa, como suelen sugerir algunos intérpretes, más bien le corresponde una nota de moderación. Se trata de aceptar la disolución del fundamento; más aún, del *factum* del nihilismo sacar la energía, la fuerza necesaria, para poder vivir en un mundo en el que ya no hay más fundamentos. En eso ve Vattimo el más genuino camino emancipador, ya que todo intento de fundamentación implica el sometimiento a una nueva forma de autoridad. Si piensa uno en la Edad Media, se da un sometimiento a Dios; en

una sociedad que descansa en la ciencia y la técnica se da un sometimiento a los expertos. De ahí que la arremeta Vattimo contra toda forma de estructuras de dominio, contra toda nostalgia de estructuras fuertes y contra toda forma de fundamentación, detrás de la cual se esconde la búsqueda de garantes, consuelos metafísicos. En ese sentido, el pensamiento de Vattimo está inspirado por un impulso antitotalitario y antiautoritario, lo cual tiene implicaciones ético–prácticas.

El nihilismo profesado por Vattimo quiere liberarnos del peso de las estructuras fuertes. Vattimo tiende a ver nuestras auténticas oportunidades en estados de cosas que desde la óptica de la modernidad tienen que ser superadas: "La recaída en la contrafinalidad está vinculada a la permanente tendencia de vivir la 'desrealización' en términos de reapropiación." Vattimo sostiene la tesis del fin de la modernidad. La posmodernidad, en tanto que contiene una transformación esencial, no puede tratarse de una "superación" de la modernidad, pues la superación (*Überwindung*) era precisamente el estilo típico de sobrepasamiento de la modernidad. La modernidad era aquella época en que lo nuevo (*Novum*) avanzaba como la quintaesencia del ser, y así es una despedida de este novísimo, la mínima condición de tránsito a la posmodernidad. No quiere superar sencillamente lo pasado, sino intenta apropiarse de él de manera transformada. Para ello, Vattimo recurre al pensamiento de la *Verwindung* de Heidegger. El término expresa, de manera acertada, de lo que se trata para la posmodernidad: despedida de todas las imágenes de una superación. El nihilismo representa, para Vattimo, la señal de que debe darse una liberación de la reapropiación, y de las superaciones. Pero no por ello debe uno tildar su posición de derrotista.

Esta toma de posición de Vattimo, que puede ser interpretada de manera resumida como una desmedida tolerancia hacia el capitalismo tardío, le ha acarreado el reproche de neoconservador por parte de Habermas. Se podría objetar que Vattimo practica una mirada indulgente hacia un estado de cosas que es todo menos subyugante. Él alega, sin embargo, lo siguiente: "en realidad, la perspectiva de la reapropiación perdió precisamente su significación de norma ideal. Lo mismo que el Dios de Nietzsche, esa perspectiva terminó por revelarse como superflua" (Vattimo 1986). En vista del nihilismo, la emancipación y el progreso se han vuelto ideas caducas. La posmodernidad de Vattimo recomienda embarcarse en la experiencia de la disolución del fundamento, sin experimentar ningún tipo de nostalgia por las estructuras fuertes. En eso reside, para Vattimo, nuestra oportunidad. Así vistas las cosas, el nihilismo nos coloca frente al carácter abismático de la existencia, ante el cual no debemos retroceder. Estamos ante una ingrávida experiencia del Ser; ésta disolución del ser se opone a todo tipo de fundamentación:

Cuando ya no hay más fundamentos metafísicos, para ejercer una función crítica nos queda la relativización histórica. Reconstituyendo la historia de la que provenimos, se pueden reconocer las direcciones que han sido indebidamente rechazadas, posibilidades que se podría reutilizar. Se hace movible una situación que se presenta como la única posible. (Vattimo 1990)

La idea de posmodernidad de Vattimo depende en gran medida del concepto de *Verwindung*, que toma prestado de Heidegger. Este concepto se revela como una noción clave con vistas a la articulación de su filosofía posmoderna; se puede decir, por eso, sin exagerar, que sin la noción de *Verwindung* difícilmente puede articularse su idea de posmodernidad de manera consistente. Vattimo recurre a esta noción heideggeriana para cimentar la relación de la modernidad con la posmodernidad: "No se puede salir de la modernidad —o de la metafísica— por vía de superación —o de crítica—, porque ello significaría permanecer precisamente dentro del horizonte moderno, el de la fundación, el del historicismo" (Vattimo 1991).

Vattimo es plenamente consciente que la modernidad se alimenta de superaciones (*Überwindungen*). El único camino que se ofrece, para sobrepujar la superación de la

metafísica es mediante la *Verwindung*, en tanto empuñemos el nihilismo y pongamos en libertad la superación. Se trata de tomar en serio la enseñanza del nihilismo, lo cual significa despedirse de todo intento de fundamentación, pues se incurre en éstos al precio inevitable de sufrir restauraciones metafísicas:

Por tal motivo, se puede incluso sostener con buenas razones que la dominante atención filosófica por los escritos del último Nietzsche es excesiva y supone el riesgo de dejar escapar el significado más propio de la filosofía nietzscheana: ésta vive totalmente en el nexo, que hay que volver a estudiar constantemente, entre reflexión sobre el curso de la civilización europea y meditación sobre el ser. (Vattimo 2001)

En su *Introducción a Nietzsche* (2001), Vattimo puede colocar a Nietzsche y a Heidegger como pensadores del "final de la metafísica", toda vez que echa mano de la caracterización que Dilthey hace de Nietzsche, ubicándolo como tal, en función del nexo de su filosofía con la literatura y la poesía. En una audaz estrategia de interpretación, al reconocer que este nexo con la poesía y la literatura se halla presente también en la filosofía de Heidegger, hace extensiva esa visión de Dilthey a Heidegger. De esa manera, Vattimo permanece fiel a su proyecto de hacer coincidir filosóficamente a Nietzsche y a Heidegger, si bien esta vez por vías no exploradas con anterioridad. La interpretación de Vattimo es audaz, porque de esa manera elude una confrontación directa con las tesis de Heidegger que hacen de Nietzsche un metafísico.

Para Vattimo, la *Nietzsche–Forschung* más reciente tiende a contrarrestar la corriente interpretativa inaugurada por Heidegger, con su acento puesto sobre la obra póstuma de Nietzsche, y en su lugar aboga por una puesta en relación de las "tesis filosóficas" del Nietzsche tardío con su "crítica de la cultura", todo lo cual ha supuesto, a la vez, una atención a las obras del período medio de Nietzsche, que es el que contiene de manera más profusa este planteamiento nietzscheano. Tan sólo a la luz de esta lectura aparece su filosofía en una dimensión que hace justicia a Nietzsche. Es decir, las tesis sobre el ser de Nietzsche no están disociadas de una crítica de la cultura. En este punto, Vattimo no esgrime en contra de Heidegger la crítica a la metafísica emprendida por Nietzsche en esa fase de su producción, y de la cual Heidegger no toma en absoluto nota. Empero, su *Introducción a Nietzsche* (2001) trata de reflejar de manera demostrativa este punto de vista brindando una imagen de Nietzsche que da cuenta de su periodo medio y haciendo evidente el contraste con la lectura heideggeriana de Nietzsche.

Incluso, por el contrario, se debe decir que las 'tesis' ontológicas que Nietzsche desarrollará en los escritos del último periodo (aquellas, para entendernos, en que se detuvo la lectura heideggeriana) no tienen un sentido muy diferente de la crítica de la cultura de *Humano, demasiado humano*, y representan su prolongación. (Vattimo 2001)

La relación Nietzsche–Heidegger o bien Heidegger–Nietzsche no es, por así decir, parte del repertorio de problemas de la filosofía contemporánea, sino que representa la tarea decisiva de la filosofía de la actualidad. Vattimo ha conseguido, de manera audaz, presentar una lectura de Nietzsche y Heidegger según la cual el primero funge como intérprete del segundo, pero de tal manera que ambos pensadores se sobrepujen mutuamente, en lugar de una lectura que tome partido por uno en detrimento del otro. Mediante este paso hermenéutico, Nietzsche se sustrae de una interpretación petrificante a que pudiera conducir una exégesis unidireccional, y queda junto a Heidegger en el flujo de una interpretación dinámica. Esta concepción interpretativa le reporta a Vattimo buenos dividendos. Un componente esencial de esta exégesis considera que la utilización actual de Nietzsche no puede pasar por alto la importante interpretación de éste hecha por Heidegger, si bien hay que someterla a una serie de correcciones y matizaciones.

Una circunstancia que habla a favor de esta tesis de Vattimo, a saber, de la conveniencia de tematizar de manera conjunta a Nietzsche y a Heidegger, es el hecho de que

buena parte de la filosofía más importante que se ha producido a finales del siglo XX los tiene a ambos como punto común de referencia; es el caso de Foucault, Derrida, pero también de Richard Rorty. Aunado a eso, la recepción de Nietzsche en Italia ha tenido lugar en estrecha relación con la asimilación del pensamiento de Heidegger.

Para Vattimo, se trata de seguir siendo heideggeriano desacatando en algunos respectos la interpretación que Heidegger hace de Nietzsche, sobre todo la que tiende a hacerlo pasar como pensador metafísico. Esta tesis se ve ratificada en razón de la posición que han asumido algunos heideggerianos que ven a Nietzsche, en un abierto desafío contra la posición del mismo Heidegger, como un pensador que dejó atrás la metafísica.

La postura de Vattimo, por lo que hace a su forma de proceder, contrasta notoriamente con la de Wolfgang Müller–Lauter, en la medida en que Vattimo evita una confrontación puntual con las tesis de Heidegger que hacen de Nietzsche un metafísico, y atacando la tesis fuerte de manera tangencial, pero no por ello menos audaz. Por su parte, Müller–Lauter ha realizado un trabajo puntual, meticuloso, tratando de defender a Nietzsche de algunas tesis injustificadas de Heidegger.

Para Vattimo, la distancia entre Nietzsche y Heidegger parece por momentos insalvable, pero esta relación también alcanza una gran cercanía. Un punto de apoyo de esta tesis se da, por ejemplo, en el reconocimiento por parte de Gadamer de que Nietzsche es quien sirve de impulso a Heidegger en la renovación de la pregunta por el ser, y no, como se pudiera pensar, Dilthey o Husserl.

En suma, la imagen de Nietzsche que Vattimo trata de transmitir emerge del fondo de su confrontación con el Nietzsche de Heidegger y en un notorio contraste con ella. Se resume en aquella frase de Nietzche, por lo demás, completamente acorde con su *pensiero debole*: "El hombre del futuro será educado más en los matices, que en los grandes combates del destino."

5. Conclusiones

He tratado de mostrar la lectura que de Nietzsche hacen Heidegger y Vattimo, dos de las interpretaciones más representativas llevadas a cabo en el siglo XX.

La intensa dedicación a Nietzsche por parte de Heidegger, por lo que hace al tiempo, sólo comparable con su consagración a Aristóteles, da testimonio de la enorme relevancia que adquiere para la elaboración de su propia filosofía. El interés que reviste Nietzsche para Heidegger está determinado en gran medida por el problema del nihilismo; sin embargo, sabemos por Otto Pöggeler, encargado de la edición de los dos volúmenes de Nietzsche, de la incapacidad de Heidegger para dejar en el prólogo constancia de su deuda para con Nietzsche.

En la presente investigación traté de mostrar que la interpretación de Nietzsche que Heidegger lleva a cabo no se agota en remitirlo a la tradición metafísica, sino que lo hace fructífero para su propio proyecto de superación de la metafísica, en su concepción del "otro comienzo". En ese sentido, Nietzsche representa, para Heidegger, un pensador de tránsito, en cuyo umbral se ha de incubar la suprema decisión que termina con la exclusiva hegemonía del ente y opta por la verdad del ser.

Vattimo toma distancia de esta vena escatológica del pensamiento de Heidegger, de la posibilidad de una realidad completamente diferente de la metafísica, haciendo terminar a los dos filósofos alemanes en la experiencia del nihilismo, lo que equivale a decir, en la renuncia vehemente de toda nueva tentativa de superación. De manera que el nihilismo representa la señal más clara de que con la erosión del fundamento, se nos insta a desistir de toda nueva fundamentación, y por lo tanto a embarcarnos en una experiencia débil, aligerada del ser.

En suma, los tres filósofos ponen de manifiesto que el nihilismo es un concepto fundamental para pensar nuestra época y que su omisión se paga al precio de insuficiencias en el análisis.

La crisis de la subjetividad de Nietzsche a Heidegger

Gianni Vattimo

1. Nietzsche, Heidegger y la posmodernidad

La hipótesis de que se parte aquí es la de que haya una sustancial continuidad teórica entre Nietzsche y Heidegger en cuanto a la cuestión de la subjetividad; que ambos, de modo distinto, digan «la misma cosa»; y que reconocer esa misma cosa significa no sólo poner de manifiesto zonas de proximidad y analogía entre sus recorridos conceptuales, sino inscribir tales proximidades y analogías en el interior de un horizonte epocal, al que se considera como el modo de revelarse del destino que concierne a la subjetividad (nuestra) en la época actual.

Como se ve, se trata de una serie de premisas en absoluto «neutrales» o descriptivas: y si esto sucede en realidad en toda investigación filosófica, por mucho que se trate de la más programáticamente limitada a la comprobación y exposición de los «datos», resulta especialmente pertinente, en el caso de dos pensadores como Nietzsche y Heidegger, que (ciertamente de un modo análogo a Hegel, si bien con una diferencia esencial en cuanto al tono en absoluto triunfalista sino crítico-disolutivo del discurso) también se presentan y se hacen oír como pensadores «epocales», como exponentes de un pensamiento cuya «verdad» es sobre todo la verdad de una época.

La tesis de una sustancial continuidad teórica entre Nietzsche y Heidegger no resulta obvia en absoluto; ante todo basta con considerar que el propio Heidegger ve en Nietzsche el cumplimiento de la metafísica y del nihilismo a ella inherente, mientras entiende su propio proyecto como un ir más allá de la metafísica y el nihilismo, en línea de discontinuidad radical, pues, con la tradición que en Nietzsche culmina. Pero lo cierto es que, siguiendo el propio texto de Heidegger que se consagra a esta problemática (o sea, en cierto modo, todo el texto del Heidegger maduro), la relación del pensamiento ultra o posmetafísico con el nihilismo de la metafísica cumplida no resulta tan sencilla y presenta numerosos problemas de interpretación; lo cual no quita que siga siendo algo escandaloso hablar de un Heidegger nihilista, cuando tal calificativo puede aplicarse a Nietzsche tranquilamente. Ahora bien, sin que vayamos a desarrollar aquí pormenorizadamente este discurso (cosa que hemos hecho, por lo demás, en otros lugares) lo cierto es que clarificar precisamente la relación Heidegger-Nietzsche por lo que afecta a advertir su sustancial continuidad, o su decir la misma cosa (o sea, el nihilismo) parece ser hoy, no sólo un tema de investigación historiográfica, sino la tarea de la filosofía, o, al menos, una de sus tareas teóricamente decisivas.

Si, como hemos señalado, tal continuidad no es sólo un simple dato que puede hacerse emerger de los textos de ambos filósofos, sino también, y sobre todo, el resultado de dirigir la atención a su significado epocal, está claro que, desde esta segunda perspectiva, no podemos sino apelar -de modo hermenéuticamente correcto- a una «pre-comprensión» común en relación a los caracteres sobresalientes de la época en que vivimos. Tal precomprensión no es, por otra parte, sino eso mismo a lo que siempre ha aludido la filosofía con su apelar a la «experiencia», pues ella no es ese algo permanente en que podría creerse desde una visión esquemática y caricaturesca del empirismo, o sea, la impresión de marcas y caracteres en la tabula rasa de la mente, sino justamente una experiencia históricamente cualificada, «conocimiento del mundo», familiaridad con expectativas, memoria y lenguaje. Más allá, pues, de los textos de los dos filósofos, la tesis de la continuidad entre Nietzsche y Heidegger se apoya en nuestra pre-comprensión del significado que tiene nuestra experiencia histórica en la época actual; reflexionar sobre esta continuidad significa, al mismo tiempo, «actuar» y profundizar en esa misma pre-comprensión, ciertamente vaga e indeterminada, pero no por

ello menos orientadora y directriz de todas nuestras tentativas de pensamiento.

Es obvio que tal pre-comprensión rectora, como horizonte de nuestra experiencia, no puede dejar de estar en gran medida implícita; pero es importante recordar que no por ello pierde nada de una presencia e impronta, que, por otra parte, se deja reconocer también a través de múltiples signos y «síntomas».

Por ejemplo, el horizonte teórico, el conjunto experiencial-epocal dentro del cual se puede hablar de una continuidad Nietzsche-Heidegger, con el corolario de un «nihilismo» heideggeriano, es aquel que la hermenéutica, como *koiné* cultural de nuestra época, circunscribe. Es decir que, aunque esa precomprensión del mundo actual y de nuestra presencia en él, que como telón de fondo permite reconocer la continuidad entre Heidegger y Nietzsche, no pueda ni explicitarse exhaustivamente, ni recorrerse en todo su contenido, sí pueden señalarse algunos de sus rasgos distintivos a través de fenómenos nada imprecisos; uno de ellos es el hecho, fácilmente documentable, de una presencia persistente de la hermenéutica en la cultura actual a partir de la mitad de los años setenta; presencia de una filosofía, por tanto, centrada en el problema de la interpretación, que se remite a Schleiermacher, Dilthey, Nietzsche y Heidegger, y que se desarrolla hoy en diversas direcciones, no obstante enlazadas por numerosos aspectos comunes, en filósofos como Gadamer, Pareyson, Ricoeur, Jauss o Richard Rorty, quien le aporta la esencial contribución de una referencia explícita al pragmatismo.

La hermenéutica en este sentido amplio abarca también posiciones filosóficas menos estrechamente vinculadas a su filón principal, pero conectadas con él en profundidad: Karl Otto Apel y el último Habermas, Foucault, y, sobre todo, Derrida, delinean no sólo un ámbito de elaboración teórica sino también el trasfondo de la autoconciencia metodológica de gran parte de la crítica literaria y artística, o del trabajo de la historia, la psicología y las ciencias sociales en general. La hermenéutica es hoy, de otro modo y con implicaciones muy distintas, lo que para el pensamiento europeo era en los años cincuenta-sesenta el marxismo, y en los sesenta-setenta el estructuralismo.

Si es así, y a mí me lo parece (aunque también esto deba quedarse aquí en apunte), estamos ante una manifestación característica de esa atmósfera cultural donde se hace posible reconocer la continuidad Nietzsche-Heidegger. Pues, en efecto, la hermenéutica unifica de hecho, en un sentido a la vez vago y permisivo, la herencia teórica de Nietzsche y de Heidegger, a pesar de las tesis interpretativas del Heidegger lector de Nietzsche.

Y yo sostengo que esa unificación no es fruto ni de un equívoco historiográfico, ni de una confusión superficial o una «urbanización» (según la expresión de Habermas referida a Gadamer) sea de Heidegger, sea de Nietzsche, sino de una tendencia profunda de nuestra cultura; en otras palabras: se trata de un hecho de nuestra experiencia, con el que la meditación filosófica debe contar, y al que debe «salvar», de acuerdo con el imperativo de «salvar los fenómenos», que para ella rige desde su más antigua historia.



Es probable que el reconocimiento de la sustancial continuidad entre Nietzsche y Heidegger constituya incluso el rasgo decisivo de eso que llamamos posmodernidad en filosofía. Tal continuidad, en efecto, como se aclara en lo que sigue, apunta en la dirección no sólo de una disolución de la objetividad «moderna» del hombre, sino también, y de un modo más amplio, en la dirección de una disolución del mismo ser (que ya no es estructura sino evento, que no se da ya como principio y fundamento, sino como anuncio y «relato», lo cual parece ofrecer el sentido del aligeramiento de la realidad que tiene lugar en

las condiciones de existencia determinadas por las transformaciones de la tecnología, a las que globalmente se puede considerar como características de la posmodernidad.

2. Del desenmascaramiento del sujeto al nihilismo

En el marco de esa continuidad más general Nietzsche-Heidegger, me propongo ahora aislar el significado de lo que se indica con la expresión «crisis de la subjetividad». El tratamiento de esta crisis, como antes he recordado, no concierne sólo a la noción de sujeto, sino que responde (expresa, codetermina) a una crisis de la subjetividad en la época en la que Nietzsche y Heidegger piensan, y se presenta de modo paralelo en sus textos respectivos, si bien con las diferencias, sobre las que habrá de volver el desarrollo de nuestra tesis, que se siguen de que en Heidegger se cumpla el pasaje a la posmodernidad, que en Nietzsche aún sólo se había anunciado y puesto en marcha.

En Nietzsche, la crisis de la subjetividad se anuncia sobre todo como desenmascaramiento de la superficialidad de la conciencia. Este es uno de los sentidos de la distinción entre apolíneo y dionisíaco, elaborada en *El origen de la tragedia,* si bien todavía está en gran medida implícito en esa obra. Sócrates, que es el campeón de lo apolíneo, de la forma definida, de la racionalidad -separada y desarraigada de su relación constitutiva con lo dionisíaco: el mundo de la vida inmediata, de las pulsiones, de la alternancia irremediable del nacer y morir-, es también el campeón de la autoconciencia, pues también así se puede definir su «saber del no saber». Pero precisamente en la medida en que se absolutiza o aísla de sus raíces dionisíacas -míticas, irracionales, vitales- fijándose el objetivo de una *Aufklärung* completa, la racionalidad apolínea pierde toda vitalidad y se vuelve decadente.

El criterio según el cual *El origen de la tragedia* condena el socratismo no es el de la verdad, sino el de la vida: lo que significa que la autoconciencia de Sócrates no es «criticada», ni desmentida por no verdadera, sino por no vital. Se anuncian ya aquí múltiples y decisivos desarrollos del ulterior proceso nietzscheano de desenmascaramiento: de las formas definitivas, de los valores, y hasta de la propia noción de verdad. El caso es que la «sospecha» respecto de la subjetividad autoconsciente está, por una parte, inspirada en el descubrimiento de que las formas definitivas y estables de las que vive son «falsas», son apariencias sublimadas, producidas con función consoladora; no se viene por ello a desenmascararlas y condenarlas en cuanto tales, sino es sólo, como en el caso del *iluminismo* socrático, en la medida en que pretenden convertirse en verdaderas precisamente por sustraerse a la funcionalidad consoladora y encubridora que las liga a la vida y a lo dionisíaco. La complejidad de esta misma perspectiva se reencuentra, traducida en términos diversos, en todo el desarrollo posterior del pensamiento de Nietzsche; pero tal como se presenta ya en *El origen de la tragedia,* indica que Nietzsche no podrá quedarse en una posición de puro desenmascaramiento de la superficialidad, o de la no verdad de la conciencia y el sujeto, sino que habrá de ir más allá siguiendo en la dirección del nihilismo y de la disolución de la misma noción de verdad y de ser.

En las obras que suceden al *Origen de la tragedia,* a partir de *Humano, demasiado humano,* el desenmascaramiento de la superficialidad del sujeto autoconsciente irá siempre de la mano del desenmascaramiento de la noción de verdad y de la disolución más amplia del ser como fundamento; tan es así que la expresión cumplida de la crisis de la subjetividad en Nietzsche está en el anuncio de «la muerte de Dios», que aparece formulado por primera vez en la *Gaya ciencia* y que resume en un enunciado emblemático el entero recorrido efectuado por Nietzsche en las obras que siguen al escrito juvenil sobre la tragedia.

En estas obras, por un lado, Nietzsche prosigue y radicaliza el desenmascaramiento de la superficialidad del yo, sobre todo a través del reconocimiento del juego de fuerzas de las relaciones sociales, y, en particular, de las relaciones de dominio. El inédito *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* muestra la

constitución del mundo de la verdad y de la lógica sobre la base de «la obligación de mentir según reglas» socialmente fijadas, siguiendo un sistema de metáforas aceptado e impuesto por la sociedad, mientras que cualquier otro sistema metafórico en el que se expresa la creatividad de los individuos, cuando no es remitido sin más al inconsciente, es reducido a «ficción poética». *Humano, demasiado humano,* conducirá toda su crítica del conocimiento sobre bases análogas, pero insistiendo aún más en el hecho de que eso de lo cual tenemos experiencia consciente es aquello para lo que tenemos un lenguaje, nombres y posibilidad de descripción en la lengua socialmente convenida e impuesta. El mundo de la conciencia tiende, pues, a configurarse progresivamente como mundo de la conciencia compartida, o mejor dicho, como producto de la sociedad a través de los condicionamientos impuestos por el lenguaje. Pero no sólo los contenidos de nuestra conciencia que conciernen al mundo fenoménico son «ficciones» reguladas por las convenciones sociales; también la imagen que el yo se hace de sí mismo, la autoconciencia en el sentido más propio, es en realidad la imagen de nosotros mismos que los otros nos transmiten (y que nosotros adoptamos por razones de seguridad: por defensa tenemos, en efecto, que introyectar el modo según el cual nos ven los demás, y contar con él; pues generalmente en la lucha por la vida el mimetismo es un instrumento decisivo) . Aquello que creíamos egoísmo es, entonces, en verdad, «egoísmo aparente», tal como reza el título de un aforismo de *Aurora:* «La mayor parte de los hombres, independientemente de lo que piensen y de lo que digan de su "egoísmo", no hacen nada a lo largo de su vida por su ego, sino sólo por el fantasma de su ego que ha llegado a formarse en la cabeza de quienes les rodean... Todos viven en una nube de opiniones impersonales y semipersonales... Todos esos hombres que no se conocen entre sí, creen en ese ser abstracto al que llaman "hombre", que es precisamente sólo el resultado de aquellas opiniones personales, difusas y envolventes, que se desarrollan y viven con toda independencia de los individuos» (*Aurora*). El carácter de «fantasma social» del yo tiene asimismo raíces «lingüísticas» (la obligación, para comunicar, de mentir según un sistema de mentiras o metáforas, socialmente aceptadas) y «disciplinares»: es la necesidad de comunicar nuestras necesidades a los otros lo que nos obliga a conocerlos de manera sistemática, a descubrirlos de una manera que resulte comprensible aunque sea superficial; pero todas estas exigencias parecen culminar en la relación «entre quien manda y quien obedece», relación que, principalmente, precisa la autoconciencia.

Si por un lado la crítica de la superficialidad de la autoconciencia, es decir, del sujeto en su más clásica definición metafísica, se desarrolla en el sentido de un desenmascaramiento de su pretensión de inmediatez y «intimidad», referida a un juego de fuerzas que el sujeto no controla y del cual es resultado y expresión, por otro lado, como ya antes aparecía en el juego de lo apolíneo y lo dionisíaco del *Origen de la tragedia,* Nietzsche prosigue también la vía del reconocimiento cada vez más explícito de la «necesidad del error» (véase *Humano, demasiado humano,* toda la parte I), que tiene una expresión emblemática en el aforismo 361 de la *Gaya ciencia:* «Del problema del comediante», donde se delinea toda una filosofía de la cultura como producción de «mentiras», o sistema de conceptos y valores que no tienen ninguna «legitimación» posible en una correspondencia con la naturaleza de las cosas, sino que nacen y se multiplican a través de la manifestación de una capacidad de mentir y de enmascarar la cual, nacida en su origen como instrumento de defensa y de supervivencia, se automatiza y se desarrolla más allá de toda posible funcionalidad vital, de modo que la mentira, la metáfora, inventiva de la cultura creativa del mundo aparente, no tiene ninguna posibilidad de legitimarse fundacionalmente en ningún caso, desde la perspectiva de un pragmatismo vitalista. El descubrimiento de la mentira, o del «sueño» (como dice el aforismo 54 de la *Gaya ciencia),* no significa que se pueda terminar de mentir o de soñar, sino sólo que se debe continuar soñando sabiendo que se sueña, pues sólo así se puede no perecer.

La circularidad vertiginosa del aforismo 54 de la *Gaya ciencia* indica en todo su alcance los términos de la «crisis de la subjetividad» tal y como Nietzsche la descubre y la vive: la superficialidad de la conciencia, una vez desenmascarada, no abre la vía de ninguna otra fundamentación más segura; la no-ultimidad de la conciencia, a su vez, significa el fin de toda ultimidad, la imposibilidad, a partir de ahora, de ningún fundamento, y, por lo tanto, un reajuste general de la noción de verdad y la noción de ser. Tal ampliación del discurso desenmascarante a sus términos ontológicos más vastos y radicales cifra el sentido general de las obras del último Nietzsche, de *Zarathustra* en adelante; el período señalado es el del descubrimiento de la idea de eterno retorno de lo igual, del nihilismo, de la voluntad de poder, y del ultra-hombre; términos todos que definen más que una filosofía positiva en Nietzsche, su esfuerzo por realizar una ontología después del fin de la ontología fundativa, o sea, después de la muerte de Dios; esfuerzo que se muestra en gran medida problemático. Por lo que concierne a la subjetividad, el término con el que Nietzsche concreta su visión de una humanidad no más «sujeta» (en los numerosos sentidos, concordantes todos ellos, que tiene esta palabra, pasando principalmente desde la subjetividad a la sujeción) es el de *Uebermensch,* superhombre, o mejor, ultrahombre.

La dificultad de la noción de ultrahombre reside en el hecho de que su lectura más obvia parece reconducir al ámbito de la subjetividad metafísica (autoconciencia, autodominio, voluntad de poder afirmada contra cualquier otro), y, por tanto aún, a una subjetividad potenciada en sus caracteres más tradicionales. Pero en la filosofía del eterno retorno para la que «no hay hechos, sólo interpretaciones», también la idea de que ahora sean sólo los sujetos interpretantes es «únicamente una interpretación». «"Todo es subjetivo", decís vosotros, pero ante todo el sujeto es ya una *interpretación,* no es un dato, es sólo una especie de agregado de la imaginación que se encaja luego. ¿O es que no es necesario meter al intérprete dentro de la interpretación? Eso ya sería invención, hipótesis.» Si no es fácil decir quién o qué sea el ultrahombre, al menos sí es cierto que no es una forma potenciada de la subjetividad metafísica y de la voluntad. También la voluntad que, al menos como término, desempeña un papel fundamental en el último Nietzsche está atrapada en el juego de negaciones y desfondamiento por el cual todo es interpretación, incluso esta misma tesis. Lo que, dentro de este marco, parece caracterizar positivamente, aunque muy problemáticamente también, al hombre no ya sujeto es la capacidad de negarse a sí mismo como sujeto, de ir más allá de toda exigencia de autoconservación, en la dirección de una experiencia sin límites, que recuerda el desinterés estético kantiano en su versión schopenhaueriana, llevada a su extremo ulterior.

El ascetismo y todos los complejos juegos crueles que el hombre metafísico y moral ha sido capaz de jugar consigo mismo, y que hoy se sigue desenvolviendo principalmente en la *hybris* insensata de los técnicos y los ingenieros, atestigua que con el hombre se presenta sobre la tierra un fenómeno del todo inédito, un animal capaz de revolverse contra sí mismo, contra los intereses de su propia conservación: «Algo tan nuevo, profundo, inaudito, enigmático, colmado de contradicciones y *colmado de porvenir,* que el aspecto de la tierra se transformó sustancialmente». La capacidad de experimentación que va más allá de los intereses de la conservación se realiza, según Nietzsche, en la experiencia de los técnicos y de los ingenieros, lo que hace pensar que la técnica y la ciencia habrían de desempeñar un papel decisivo en la definición de la nueva posición del hombre no como sujeto, dentro del mundo, pero se trata sólo de un equívoco. La figura central del ultrahombre es fundamentalmente para Nietzsche la del artista, y la vida «ultrahumana» que dibuja en sus últimos escritos parece aludir a las dos vías principales recorridas por las vanguardias del XIX por un lado, el experimentalismo tecnicista más radical, que es voluntad de forma, y, por otro, la disolución de todo dominio de la forma en nombre de un arte ya no sujeto a ideales constructivos, sino dirigido, más bien, a recorrer hasta el fondo la experiencia de la desestructuración, del fin de

toda jerarquía, tanto en los productos como en los mismos sujetos: el artista y el receptor.

La problemática abierta dentro de la que se sitúa, en la obra de Nietzsche, la figura del ultrahombre, no indica sólo ni principalmente una inconclusión teórica o una aporía intrínseca a su pensamiento; en el extenderse a un discurso ontológico general, que apunta hacia una disolución del ser entendido como fundamento, esta problemática alude a la imposibilidad de redefinir la subjetividad con una simple toma de posición teórica, con una «clarificación» de conceptos o un sentar acta de errores. La metafísica, dirá Heidegger, no es simplemente un error del que podamos librarnos, una opinión cuya falsedad hayamos reconocido y pudiéramos dejar de lado. Asimismo, la insostenibilidad de la noción de subjetividad registra y manifiesta una insostenibilidad de la subjetividad misma en el mundo, en la presente época del ser; y no puede encontrar, por obra de algún pensador genial, una pacífica solución teórica.

El itinerario que va del desenmascaramiento del sujeto metafísico a la disolución del ser como fundamento y al nihilismo, que habíamos visto dibujarse en la reflexión nietzscheana sobre el sujeto, caracteriza también, aunque en términos diversos, la meditación de Heidegger. Igualmente habré de proceder ahora por trazos gruesos, permitiéndome remitir para un tratamiento más amplio del problema a lo que he desarrollado en otros escritos sobre lo que se puede llamar, siguiendo una analogía no forzada con Nietzsche, el «desenmascaramiento del sujeto» en el pensamiento heideggeriano y la crítica de la visión del hombre como un *Vorhandenes,* como una «cosa» entre las demás, sólo diferenciada por atributos específicos (por ejemplo en el caso -tal como se dice en la *Carta sobre el humanismo* de la definición metafísica del hombre, por género próximo y diferencia específica, como animal racional). En *Ser y tiempo,* el hombre no es pensado como sujeto, porque esto haría de él una cosa «simplemente presente»; es, por el contrario, *Dasein,* ser-ahí, es decir, sobre todo, proyectualidad. El sujeto, piensa Heidegger, tiene una sustancialidad que el ser-ahí como proyecto no tiene; el hombre se define, no como una sustancia determinada, sino como «poder ser», como apertura a la posibilidad. El ser-ahí sólo se piensa como sujeto, esto es, como sustancia, cuando se piensa en términos inauténticos, en el horizonte del «ser» público y cotidiano.

La definición del ser-ahí en términos de proyecto en vez de en términos de subjetividad no tiene el carácter de un desenmascaramiento que busque una nueva, más satisfactoria o sólida fundamentación. Decir que el ser-ahí es proyecto abre, de hecho, la cuestión de la autenticidad, que es central para todo *Sein und Zeit, y,* en términos transformados, también para todo el desarrollo sucesivo del pensamiento heideggeriano. Ya que no puede autentificarse refiriéndose a alguna sustancialidad previamente dada -por ejemplo a una «naturaleza» o una esencia, etc.- el proyecto se autentifica únicamente eligiendo la posibilidad más propia, que no es tal en cuanto «apropiada» (legítima por referirse a una sustancialidad o estructura básica), sino en cuanto en sí misma ineludible y siempre abierta como posibilidad que, mientras el ser-ahí es, únicamente se elige auténticamente en cuanto se decide anticipadamente por la propia muerte. Heidegger, como es notorio, rechaza describir en términos existenciales el significado de la decisión anticipadora; ésta no es, por cierto, la decisión de poner fin a la vida con el suicidio, ni tampoco siquiera un «pensar en la muerte» en los términos del lenguaje cristiano: «... y al polvo retornarás». El contenido que llena la noción de decisión anticipadora de la muerte es más bien el que se expresa en las páginas de la segunda sección de *Ser y tiempo* (que se abre con la problemática del ser para la muerte, introducida por la cuestión de la posibilidad de ser un todo para el ser-ahí) donde se trata la relación con la herencia histórica (especialmente el parágrafo 74), y también allí donde se aborda la relación del ser-ahí con los otros (especialmente en el parágrafo 53).

El sentido de estas páginas se puede ver reasumido en un pasaje de un escrito muy posterior: *Der Satz vom Grund,* que no habla ya

de autenticidad e inautenticidad, temas y términos que confluyen transformándose en la temática de la eventualidad del ser (tal tránsito resulta comprensible si se tiene presente la terminología alemana: auténtico es *eigentlich,* evento es *Er-eignis;* en común tienen la raíz *eigen:* propio). En esta página, lo que era en *Ser y tiempo* la decisión anticipadora de la muerte deviene el «salto» en el abismo del «libre vínculo con la tradición». La tradición de la que habla *Der Satz vom Grund* no es aquella que *Ser y tiempo* llamaba *Tradition,* caracterizándola como una aceptación del pasado visto como algo, a la vez, muerto e irrevocable (o sea, todo menos liberador). La *Tradition* concibe el pasado como *vergangen*; así es como se relaciona con el pasado la existencia inauténtica. La existencia auténtica, en cambio, piensa el pasado como *gewesen* -no como «pasado» muerto e irrevocable, sino como «siendo sido»- y su tradición se llama *Ueber-lieferung* (de *ueber-liefern:* trans-mitir). Ahora bien, si se busca en *Ser y tiempo* la diferencia entre *Tradition* y *Ueberlieferung,* entre el aceptar el pasado como *vergangen o* transmitirlo como *gewesen,* se encuentra que consiste en el hecho de que, en el segundo caso, el pasado es asumido desde la perspectiva de la anticipación decidida de la muerte. Sólo proyectando anticipadamente la propia muerte, el ser-ahí está en condiciones de ver el pasado como historia, como herencia de posibilidades aún abiertas, que se tienen como posibles modelos, a la vez que como modelos (sólo) posibles. La relación auténtica con la herencia del pasado es abierta por el conocimiento vivido por la propia mortandad, que de esa manera se pone en condición de asumir como sólo mortales también las huellas y los modelos que le han sido transmitidos: el salto en la *Ueberlieferung* es un lazo liberador porque elimina del orden «dado», o sea, heredado, dentro del cual se haya arrojado el proyecto del ser-ahí, cualquier perentoriedad de «orden natural»; hay (sólo) evento, sólo huellas de otras existencias posibles-mortales, que el ser-ahí acepta o rechaza como posibilidades para él aún abiertas.

Se trata, a primera vista, de una temática que parece muy lejana a la de Nietzsche. La proximidad y el paralelismo que, de acuerdo con nuestra hipótesis, subsiste sin embargo entre los planteamientos de Nietzsche y Heidegger parece menos problemática si se piensa que también aquí, como antes en Nietzsche, lo que se da en la meditación sobre los límites de y la insostenibilidad de la noción de subjetividad es el descubrimiento del desfondamiento del ser. Es, en efecto, del ser mismo de lo que se trata en el discurso sobre la autenticidad posible del ser-ahí, discurso que, por lo demás, en el Heidegger de las obras más tardías deja paso al de la eventualidad del ser (recuérdese lo antes señalado sobre la conexión incluso terminológica entre las dos temáticas). La cuestión de la autenticidad no es un mero problema «ético» o «psicológico» de ese ente particular que es el ser-ahí. Las cosas, los objetos, el mundo en su conjunto, ya para *Ser y tiempo,* vienen al ser, se dan como entes, sólo en cuanto es el ser-ahí, que abre el horizonte de su darse. Por lo tanto, no hay ser fuera o antes, o independientemente, del proyecto arrojado que el ser-ahí es. Que este proyecto pueda hacerse auténtico sólo en cuanto se determina por la muerte propia, y ello en la forma del salto en el vínculo liberador de la tradición, es decir, en la asunción de la herencia histórica como *gewesen,* posibilidad o mortalidad siendo sido; todo ello significa, a través de numerosos pasajes que no podemos examinar analíticamente aquí, pero que resulten bastante claros para quienes conocen los textos del último Heidegger, que el ser es evento; que el ser *no es,* sino que acaece, o se da. Y esto es precisamente lo que se puede llamar, dentro del marco de la hipótesis que nos guía, el «nihilismo» de Heidegger. Como en el caso de Nietzsche, si bien a través de un itinerario más complejo, que necesariamente resulta poco claro cuando se quiere observar sintéticamente, también en Heidegger la insostenibilidad de la subjetividad metafísica se extiende a un discurso ontológico más amplio en el que se experimenta el «desfondamiento» del ser, mediante el descubrimiento de la relación constitutiva de la existencia con la muerte. La existencia se apropia, deviene auténtica (*eigentlich*), sólo en la medida en que se deja expropiar, determinándose por la muerte, en el evento (*Ereignis*) expropiante y

transpropiador (*ent-eignend* y *ueber-eignend*) que es el ser mismo como *Ueber-lieferung,* transmisión de huellas, mensajes y formas lingüísticas por las que únicamente se hace posible nuestra experiencia del mundo y vienen las cosas a ser.

Tal desfondamiento en la línea ontológica de una ontología nihilista -rasgo que aproxima a Nietzsche y Heidegger- tiene lugar, como ya se ha subrayado, no a consecuencia de un puro juego de conceptos, sino en relación con transformaciones profundas de las condiciones de la existencia, que tienen que ver con la técnica moderna y con su racionalización del mundo. En Nietzsche, el hilo del discurso es más lineal: la muerte de Dios significa el fin de la creencia en fundamentos y valores últimos porque tal creencia respondía a la necesidad de seguridad propia de una humanidad aún «primitiva»; la racionalización y organización del trabajo social, así como el desarrollo de la ciencia-técnica, que son estados hechos posibles precisamente por la visión religioso-metafísica del mundo (basta pensar en la sociología de la religión de Weber y en la relación establecida por ella entre ciencia-técnica capitalista y monoteísmo hebraico-cristiano) han vuelto superflua esa misma creencia, y también esto es el nihilismo. Destino de la subjetividad, descubierta en su carencia de fundamento, y disolución nihilista del ser, se enlazan entre sí y con la historia de la racionalización tecnológico-científica del mundo. Es la organización técnica del mundo la que torna obsoletos ya sea el ser como fundamento, ya sea a la subjetividad como estructura jerárquica dominada por la autoconciencia.

En Heidegger, el paso del plano de la analítica existencial (*Ser y tiempo*) al de la historia de la metafísica como historia del ser (el sentido del «giro» de su pensamiento a partir de los años treinta) tiene lugar precisamente en referencia al hacerse cargo de que en un mundo como el nuestro y el suyo, de grandes potencias históricas, tendencialmente totalizantes y totalitarias, la esencia del hombre no puede pensarse (menos de lo que pudiera nunca) en términos de estructuras individuales o de definiciones suprahistóricas. No es difícil mostrar -sobre todo si se piensa en las páginas más «históricamente» comprometidas y «comprometedoras» de la *Introducción a la metafísica* (curso de 1935 en el que Heidegger trata explícitamente del destino del mundo occidental, de Alemania, Rusia y América, y de su tendencia a constituirse en sistemas de dominio total)- que el esclarecimiento en Heidegger del sentido no nominal sino «verbal» de la esencia (*Wesen* leído como verbo en infinitivo: esencializarse, determinarse de vez en vez en mundo destinal, epocal: acaecer) está en conexión con el volverse consciente del «peso» que tienen las potencias históricas en cuanto a determinar el destino de la humanidad y el darse de los proyectos arrojados que, cada vez más, son las aperturas de la verdad del ser en que la humanidad histórica (la «esencia» histórico-destinal del hombre) se define. Ahora bien, este peso -que conduce al ser a darse (a hacerse conocer y acaecer en su epocalidad y eventualidad), y que para el mundo moderno se despliega precisamente en la ciencia-técnica- no es, otra vez, una «estructura» eterna que se haga visible sólo a nosotros, sino el acaecer epocal del ser en el marco de las condiciones que se verifican con la organización tecnológica (tendencialmente) total del mundo. Heidegger expresará más tarde todo esto en las páginas de *Identidad y diferencia* en las que habla del *Ge-Stell* (que propongo traducir por «imposición»), del sistema de la organización total científico-técnica del mundo, como cumplimiento de la metafísica y como posible «primer relampaguear» del evento del ser, es decir como *chance* de un ultrapasar la metafísica vuelto posible por el hecho de que, en el *Ge-Stell,* hombre y ser pierden las características que la metafísica les había conferido y, sobre todo, la condición de sujeto y objeto.

3. ¿Más allá del sujeto?

De nuevo sería una ilusión metafísica -ligada, al menos implícitamente, a la idea de que hay un mundo de esencias ordenadas, definibles por género próximo y diferencia específica- creer que lo que se saca de Nietzsche es una lección sobre la verdadera naturaleza de la subjetividad, en orden a

corregir nuestros eventuales errores en torno a ese «específico» «tema de la filosofía». Al contrario, lo que antes hemos encontrado es que la insostenibilidad, e incluso la contradictoriedad interna, de la concepción metafísica del sujeto (en Nietzsche el descubrimiento de su superficialidad y no-ultimidad; en Heidegger la experiencia de la proyectividad infundada) aparece como la insostenibilidad del sujeto mismo en el mundo radicalmente transformado por la organización científico-técnica en el cual culmina, explícitamente para Heidegger, pero implícitamente también para Nietzsche, la metafísica como pensamiento del fundamento. La superación de la concepción metafísica del sujeto, desde esta perspectiva, se convierte en superación de la «esencia» histórico-destinal de la subjetividad metafísica, y ello implica el problema de la superación de la metafísica en su darse histórico-concreto, como mundo de la organización-total. En suma, que ni la figura del «ultrahombre» nietzscheano ni la del pensamiento «rememorante» heideggeriano se ofrezcan como claras y definidas «soluciones» alternativas a la crisis de la (noción) de subjetividad metafísica, no se debe a ninguna insuficiencia interna al pensamiento de uno u otro filósofo, sino a que se entienden como manifestaciones de una condición «destinal», en el sentido heideggeriano de *Geschick,* que alude a un «envío», a un reto que nos interpela, que nos llama como posibilidad, y no como un hecho deterministamente fijado y pensado sólo desde el horizonte necesitarista de la metafísica. Ya que la experiencia del *Ge-Stell,* o de la muerte de Dios anunciada por Nietzsche, nos sitúa frente a la destinación histórica del *Wesen* de la eventualidad del ser, no podemos buscar hilos conductores, indicaciones, ni legitimaciones, en estructuras suprahistóricas, sino sólo en el *Geschick,* en el conjunto de significados que, arriesgándose en la interpretación (que puede ser auténtica únicamente si se proyecta anticipando la muerte, si se asume en su radical carencia de fundamento) llegan a reconocerse en el acaecer dentro del cual estamos arrojados. Nietzsche y Heidegger, de distinto modo, pero de acuerdo con intenciones muy similares, nos dicen que este acaecer se define como *Ge-Stell,* como mundo de la ciencia-técnica, y que en este mundo debemos buscar los rasgos de una humanidad posmetafísica, capaz de no estar ya «sujeta».

Ahora bien, de acuerdo con lo dicho, ¿no es el mundo de la ciencia-técnica precisamente el mundo de la organización totalitaria, de la deshumanización, de la planificación que liquida y reduce toda humanidad, toda experiencia individual, toda singularidad personal, a momento de una normalidad completamente prevista por la estadística, o, cuando no entra en esa medición, a marginalidad accidental desprovista de significado? Nietzsche y Heidegger parecen, al contrario, apostar, cada uno a su modo, por otra posibilidad ofrecida en el despliegue de la ciencia-técnica moderna. Para Nietzsche, el mundo en el que Dios ha muerto porque la organización social del trabajo ha hecho superfluo el apoyo «excesivo» que él representaba, es también el mundo en que la realidad se aligera, en el que se hace posible «soñar sabiendo que se sueña», en el cual, en suma, la vida puede desenvolverse dentro de un horizonte menos dogmático, menos violento también, y más explícitamente dialógico, experimental, arriesgado. Es verdad que Nietzsche reconoce esencialmente esta posibilidad de existencia sólo a los artistas, o, en todo caso, sólo a una parte de la humanidad, ya que la mayoría de los hombres, desde su punto de vista, sigue dedicándose a asegurar, con el trabajo manual planificado, justo la libertad de esos pocos. Pero éste es probablemente un aspecto de su filosofía que aún puede llamarse «moderno», por contraste con la más explícita posmodernidad de Heidegger. Es posible, en efecto, que la visión elitista y estética del ultrahombre nietzscheano esté todavía secretamente en conexión con una imagen marcadamente «maquinista» del mundo de la ciencia-técnica; es decir, con la idea de que la técnica consista sobre todo en la invención de máquinas destinadas a multiplicar la fuerza física de los hombres y a acrecentar su poder de dominio «mecánico» (o sea, de movimiento, de desplazamiento) sobre la naturaleza. Se trata de una visión de la técnica que tiene como modelo determinante el motor. Y, en la medida en que sus

prestaciones son siempre vistas de acuerdo con la capacidad de retener y utilizar energía para producir modificaciones y desplazamientos físicos de la materia natural, también la superación de la subjetividad, que tal técnica promete, es la de la superación de la sujeción al trabajo manual, que, por otro lado, aparece como modelo de todo trabajo, y sigue determinando el destino de las masas dentro de un mundo cuyo desarrollo se concibe sólo como aumento siempre creciente de la capacidad de «desplazar», de utilizar energía en un sentido mecánico.

Se puede, por contraste, pensar que la concepción heideggeriana de la tecnología se dibuja, más o menos explícitamente, sobre el modelo de la informática, que constituye muy verosímilmente la esencia de la técnica posmoderna o tardomoderna. El *Ge-Stell* no ofrece al hombre la posibilidad de perder sus caracteres metafísicos de sujeto porque en el mundo tecnológico se convierta en trabajador de fábrica o en parte de la máquina. Al contrario, y mucho más radicalmente por otra parte, la tecnología informática parece tornar impensable la subjetividad como capacidad individual de poseer y manipular, dentro de la lógica aún metafísica del dominio-servidumbre, la información de cuya coordinación y puesta en comunicación depende el «verdadero» poder en el mundo tardo-moderno. No se trata de la utopía negativa de los *robots* que se hacen con el dominio del mundo; se trata, de manera más realista, de hacerse cargo de que el intensificarse de la complejidad social, que no se simplifica, sino que se vuelve más intrincado y denso con la tecnología de la información, hace imposible seguir pensando la humanidad en términos de múltiples polos «subjetivos», que caracterizados por sus respectivas autoconciencias y esferas de «poder», estuvieran en pugna unos con otros. Tal vez, desde este enfoque, la reflexión nietzscheana y heideggeriana sobre el destino de la subjetividad en la época de la disolución del ser como fundamento pueda contener aún para nosotros indicaciones cargadas de futuro.

La interpretación de Heidegger del *Augenblick* de Nietzsche. En torno a una polémica de Onto-teo-logía

Ricardo Espinoza Lolas

Para comenzar con esta indagación escuchemos las palabras de Heidegger, palabras que están en estrecha relación esencial con lo más radical del pensamiento de Nietzsche, esto es, el tema del pensamiento "impensado" del Ereignis heideggeriano en resonancia con el tema del pensamiento "abismal" del ewigen Wiederkunft nietzscheano; y tal resonancia en lo que tienen de más común como de lo totalmente diferente solamente es posible desde el pensamiento del Augenblick ("Instante"), del "Cruce" mismo que los liga históricamente:

> Tiempo [Zeit] – Eternidad [Ewigkeit] – Instante [Augenblick]… Lo eterno [das Ewige] no es lo continuo [das Form-währende], sino aquello que se puede sustraer [sich entziehen kann] en el instante [Augenblick], para regresar un día [wiederzukehren]. Lo que puede regresar [wiederkehren], no como lo igual [Gleiche], sino como lo de nuevo transformador [neue Verwandelnde], uno-único [Eine-Einzige], el ser [Seyn], de modo que en esta manifestabilidad [Offenbarkeit] en primer lugar ¡no es reconocido como lo mismo [das Selbe]!... ¿Qué es entonces eterni-zamiento [Ver-ewigung]?.

2. Aquí, en este artículo, solamente nos haremos cargo del "caso Nietzsche" en la investigación heideggeriana. Heidegger comenzó en el año 1936 a "pensar seriamente" a Nietzsche (y que duró por lo menos diez años de modo continuo, pero siguió presente hasta el final de su vida):

> Que meditemos sobre la metafísica de Nietzsche no significa que ahora también y muy especialmente tengamos en cuenta

su metafísica, además de su ética, su teoría del conocimiento y su estética, sino que intentemos tomarnos en serio a Nietzsche en cuanto pensador. Pues bien, para Nietzsche, pensar también significa representar lo ente en cuanto ente. Todo pensar metafísico es, por lo tanto, onto-logía o nada de nada.

La lectura heideggeriana de la obra de Nietzsche, entre el comienzo de la Gran Guerra y hasta su cruel y patético desenlace (con la barbarie de la "Solución final"), está centrada desde la "aparente obra" Der Wille zur Macht.

Toda la obra de Nietzsche, en la época de Heidegger se utilizaba como edición crítica la tristemente célebre "edición en gran octavo" de 1911 que realizó la hermana de Nietzsche (Elizabeth) junto a "Peter Gast" (Heinrich Köselitz), está interpretada desde La voluntad de poder. Y como sabemos ya primero por K. Schlechta y luego por G. Colli y M. Montinari tal obra en definitiva ¡No existe!. No existe como obra "inédita" (obra que se pretendía editar por el autor pero que no pudo ser por alguna razón) y menos como obra "póstuma" (obra que nunca se pretendió editar y en el fondo no tiene ni el carácter de "obra") eso que se ha llamado La voluntad de poder. No existe una "auténtica" obra (1881-1889) en contra de lo que piensa Heidegger6 que esté fragmentada en más de 1000 trozos o partes (aforismos) y que equivalga a unos 4 volúmenes de esa edición de 1911 (volúmenes: XIII, XIV, XV y XVI). Esa aparente obra es la que mueve y levanta la interpretación heideggeriana, una interpretación que pretende ser "seria", pero que nosotros no compartimos del todo: "… hace mucho tiempo que se cuenta en las cátedras de filosofía de Alemania que Nietzsche no es un pensador estricto sino un 'filósofopoeta'"; ya no se trata de estudiar a un pensador "loco", un pensador "poeta", un pensador "peligroso": "… la incapacidad además de… repensar la Metafísica de Nietzsche encaminándola por las sencillas rutas de la Metafísica moderna, en vez de hacer de ella un fenómeno literario que más que purificar, sorprender e incluso tal vez asustar, lo que hace es calentar cabezas", sino que el que consuma la metafísica occidental:

> Con la Metafísica de Nietzsche se ha consumado la Filosofía. Esto quiere decir: ha recorrido el círculo de las posibilidades que le estaban señaladas de antemano. La Metafísica consumada, que es el fundamento del modo de pensar planetario, proporciona el armazón de un ordenamiento de la tierra que presumiblemente va a ser largo.

Nietzsche viene a ser el télos mismo que desde los griegos por ejemplo Aristóteles ha subsumido el pensamiento a la ontología y luego a la teología; constituyendo de esta manera la "onto-teo-logía" como la expresión histórica de la gran época del ser, que ya desde los griegos mismos pensaron el ser como poder, como estar en obra, como estar en plenitud. El ser como la totalidad, como el todo que conjunta y en esto fundamenta; fundamenta en la escisión del fundamento y lo fundamentado, esto es, la diferencia ontológica.

> Toda filosofía es teología en el sentido originario y esencial, de que el conceptuar (lógos) al ente en total pregunta por el fundamento del Ser y ese fundamento es llamado Theós, Dios. De acuerdo con esa proposición, la filosofía de Nietzsche, por ejemplo, una de cuyas sentencias esenciales reza 'Dios está muerto', es también 'teología'…El preguntar de la filosofía es siempre en sí mismo ambas cosas, onto-lógico y teo-lógico en sentido muy amplio. Filosofía es Ontoteología. En la medida en que ella sea más originariamente ambas cosas en unidad, ella será filosofía de manera tanto más propia.

Tratemos de "mostrar" la Ontoteología desde ciertos opuestos que la constituyen históricamente. La ontología versa sobre la esencia, la teología sobre la existencia; la ontología nos abre el horizonte del movimiento, la teología el horizonte de la nihilidad. La ontología versa acerca de Dionisos, la teología acerca del Crucificado. La ontología afirma la vida, la teología afirma la

muerte. La ontología es tragedia, la teología nihilismo. La ontología nos descubre el ser como presencia. La teología nos descubre el tiempo como presente. La ontología gira en torno a Platón, la teología a un Platón "invertido" (Nietzsche). La ontología se mueve en el aei, la teología en el on. La ontología en afirmaciones, la teología en negatividades. La ontología se da en la naturaleza, la teología en el espíritu. La ontología en el arte, la teología en la técnica. La ontología es una articulación que desde la cosa misma abre al hombre, la teología es una articulación que desde el hombre abre la cosa. Esa articulación es el lógos. El lógos de la ontología es un logos natural que acontece arrastrando y constituyendo la totalidad. El logos de la teología es un logos espiritual que acontece arrastrando y constituyendo la totalidad. El lógos de la ontología sintetiza al hombre, el logos de la teología sintetiza la realidad. Ese lógos ha sido la Naturaleza, ha sido Dios, ha sido el Hombre, ha sido la Nada. Ese lógos que se ha dado de varias maneras en la ontología y teología, que se ha dado de modo histórico, por que se da en acontecimiento que apropia o desapropia al hombre, en el fondo es un logos "puesto", tético, en posición, volitivo; puesto ya por la Naturaleza o, ya por Dios o, por el Hombre o, por la Nada. La ontología y la teología son dos caras de lo mismo, esto es, la metafísica. La metafísica es, en definitiva, en su esencia "onto-teo-logía", esto es, en expresión "plástica" heideggeriana un "hierro de madera". Heidegger es así de rotundo en 1935: "Una 'filosofía cristiana' es un hierro de madera y un malentendido". Tal sentencia vive en y por el pensar nietzscheano, pero también aquí está presente la crítica de Hegel a la religión.

De Platón a Nietzsche (el "Platón invertido") y viceversa; y más de lo mismo, en síntesis, nada más que la Historia de un Error: " Pues de Platón al "Platón invertido" es el gran bucle de la metafísica como "onto-teo-logía" o, si se quiere, como Sein und Zeit (en verdad, el ya célebre libro heideggeriano de 1927 es una síntesis de los cursos que el filósofo había dado entre 1922-1926 y en ellos lo que aparecía era el asunto de la Historia de la Filosofía como preguntar por el sentido del ser), esto es, en la interpretación del Heidegger maduro, ser como presencia (Sein als Anwesenheit) y tiempo como presente (Zeit als Gegenwart) articulan (legein) al ente que se presenta como lo presente precisamente desde la presencia que "se da" como fundamento (Grund), y se presenta bajo la lógica de la medida del poder del movimiento como un antes y un después que le asigna su lugar dentro de la maquinaría que se soporta en la voluntad lógico-técnica individual, social e histórica que nos rige inexorablemente.

Para Heidegger, por tanto, la onto-teología se sintetiza en la sentencia hegeliana de la Wissenschaft: "El puro ser y la pura nada es por lo tanto lo mismo". El ente, cualquier ente, que es, que es lo que se presenta a la luz, en el cruce mismo, ente que "se da" en el darse mismo del ser, como presencia, y tiempo, como presente, es "en y por sí" mismo (an und für sich) movimiento (Bewegung), poder, vida; es en cuanto pura *energeia* y pura *dynamis* (puro ser y pura esencia, pura naturaleza y puro espíritu, puro Dionisio y puro Cristo, pura exterioridad y pura interioridad, puro transitar categorial y puro poner determinaciones) lo mismo, lo que deviene, el devenir (Werden) que se afirma y se pone, ¡aquí y ahora!, y se ponen queriendo ponerse eternamente: ¡esto es el ente!. Voluntad de devenir, de devenir siempre por el puro devenir, de querer más devenir, voluntad de querer más voluntad de devenir, de querer "siempre que sea" la voluntad, voluntad de eternidad, de volver sobre sí mismo "una y otra vez", en cada instante siempre se anhela volver, esto es, el "Instante" (Augenblick) desde la "Voluntad" (Wille), el Eterno retorno (der ewigen Wiederkunft) desde la Voluntad de poder (der Wille zur Macht), el eterno presente que funda al ente en su poder desde la presencia misma de la voluntad (esto es, para Heidegger, la Autoconciencia como el Saber absoluto en tanto el Absoluto mismo).

Aquí radica la concepción misma de la Metafísica como Nihilismo, es decir, como la Historia del Ser, esto es, Ontoteología; y aquí mismo se ve cómo Hegel y Nietzsche quedan

para Heidegger conectados esencialmente desde esta Historia del Ser que se consuma en sus filosofías. Y se consuman en la radicalidad misma del Desplazamiento del pensamiento, del Afuera del pensamiento, de la Exclusión del pensamiento, de su radical Inversión, del Delirio, del Caos, la Destrucción, en fin, desde la locura. Heidegger señala esto, de modo Oscuro, para referirse de su propio pensamiento en Besinnung:

> Lo verdadero acaece sólo en la verdad, de que pertenecemos a su esenciarse, sabemos el peligro de trastorno como enraizado en él, y no admitimos ni tememos lo trastornado y su libre poder, con instancia en riego del ser [Seyn], pertenecientes al único servicio del dios aún no aparecido pero anunciado.

Este texto de 1937 habla de lo más propio de Heidegger en los años 30, con los "Vientos de Guerra" acechándolo, en diálogo esencial con Nietzsche; Heidegger asume como "nuncio" el "anunciar denunciante" nietzscheano y en ello "renuncia" a la Ontoteología. La locura de Nietzsche sería la locura misma de la Historia del Ser en su más radical "envío" (Geschick), y de allí la barbarie no solamente de Alemania, sino de Europa, de Occidente mismo y en definitiva de la Globalización planetaria. Por eso Heidegger se dedica a estudiar a Nietzsche en los "Tiempos de Guerra", desde 1936 hasta 1946 de modo sistemático y continuado, un estudio bajo la clave de la Ontoteología y desde la Voluntad de poder y su Eterno retorno. En esta investigación estamos ante lo que Heidegger nos decía con gran visón de futuro en 1962, una visión de un enigma anunciado por Nietzsche: Desde que la técnica moderna ha implantado la vastedad de su dominio sobre la entera faz de la tierra, no sólo giran en torno a nuestro planeta los sputniks y su cotejo de vástagos, sino que el ser como estar presente en el sentido de lo que cuenta como un stock de mercancías, como un depósito calculable de utilidades disponibles habla ya uniformemente a todos los habitantes de la Tierra, sin que quienes moran en las zonas no europeas de ésta sepan propiamente de ello ni tan siquiera puedan saber de la procedencia de semejante determinación del ser.

Y entonces ¿qué es "lo mismo" para la "onto-teo-logía" en esa fórmula hegeliana de la Wissenschaft del puro ser y la pura nada? Lo mismo dicho desde Platón es aei on; y dicho por el "Platón invertido" es Der Wille zur Macht-Der ewigen Wiederkunft (y para Hegel, en esta interpretación heideggeriana sería, el "Absoluto"). Es muy interesante destacar que en 1936 Heidegger en su gran Curso sobre Nietzsche: La voluntad de poder como arte termina dedicando un gran estudio a Platón. En cierta forma ya en Platón se juega la verdad misma de Nietzsche. Lo que "siempre es" se expresa en su esencia históricamente como "Voluntad de poder que quiere retornar eternamente":

> Todo va, todo vuelve; eternamente rueda la rueda del ser. Todo muere, todo vuelve a florecer, eternamente corre el año del ser". La voluntad es el Ser originario, la esencia, lo siempre que atraviesa Occidente y que en la Modernidad cobró asiento explícito: "Se puede… dar cuenta de un modo históricamente exacto, de los enunciados de Leibniz sobre el ser del ente sin que pensemos lo más mínimo de lo que él pensó cuando, a partir de la mónada, determinaba el ser del ente como unidad de perceptio y appetitus, como unidad de representar y aspirar, es decir, como voluntad. Lo que piensa Leibniz llega, a través de Kant y Fichte, al habla como voluntad racional, una voluntad sobre la que Hegel y Schelling, cada uno a su manera, reflexionan. Lo mismo quiere decir Schopenhauer cuando da a su obra fundamental el título El mundo (no el hombre) como voluntad y representación. Lo mismo piensa Nietzsche cuando reconoce al ser originario del ente como voluntad de poder.

Algo muy similar dice Heidegger en ¿Qué significa pensar? Tales lecciones de 1951-1952 son cuando el filósofo alemán retorna a sus clases después del famoso "depuramiento" al que fue sometido después de su "triste paso" por la militancia explícita en el Nazismo. Y cuando vuelve a su cátedra, una vez más,

obviamente vuelve con el "caso Nietzsche"; pues allí se juega todo, incluso su Nazismo y la posibilidad misma para que lo juzguen (y para que lo absuelvan), esto es, en el tema mismo del pensar se da la posibilidad misma de la libertad. Y para esto el diálogo con Nietzsche es nuevamente fundamental. Ahí dice: Todo ente y el ser en su totalidad tienen la capacidad de su esencia en la voluntad y por la voluntad… Por ejemplo, podemos constatar con la mayor exactitud histórica los enunciados de Leibniz sobre la metafísica y, sin embargo, no conocer lo más mínimo de lo que él pensaba cuando determinaba el ser del ente desde la mónada, y la definía como unidad de percepción y apetito, como unidad de representación y aspiración. Lo que aquí piensa Leibniz se expresa en Kant y Fichte como la voluntad racional, sobre la cual Hegel y Schelling, cada uno a su manera. Lo mismo menciona y piensa Schopenhauer cuando concibe el mundo como voluntad y representación; y no es otro el contenido de Nietzsche cuando él define el ser originario del ente como voluntad de poder…El ser del ente aparece para la metafísica moderna como voluntad.

Desde el pensamiento de Schelling en torno a que el Ser originario se entiende como voluntad, Heidegger no solamente interpreta a Hegel-Nietzsche sino a la Historia de Occidente como la Historia del Ser, que se nos ha dado como la Historia de la Metafísica, la Historia del Nihilismo, la Historia del Platonismo y del Platonismo Invertido (Cristianismo), esto es, la Historia del Error, la Historia de una Fábula: la Ontoteología. ¿Y el Eterno retorno? Es la enérgeia, el Grund, que afirma lo siempre, que afirma la esencia, la dýnamis, no olvidemos la célebre descripción especulativa de Hegel respecto de la esencia que nos sirve para lo que estamos señalando: El devenir de la esencia, o sea su movimiento reflejado, por consiguiente, consiste en el movimiento de la nada a la nada y es así un movimiento de retorno a sí mismo. El traspasar o devenir se elimina en su traspasar; el otro, que se forma en este traspaso, no es el no-ser de un ser, sino la nada de una nada, y este hecho, de ser la negación de una nada, constituye su ser.

Este texto está en la línea interpretativa de Heidegger en su diálogo con Nietzsche. En el Instante nietzscheano estaría por una parte asumido el rasgo hegeliano de la esencia, esto es, el movimiento de la nada a la nada, por eso ese Instante se vuelve en un Ahora para Heidegger pues se entiende en la negatividad de la esencia cuando ésta asume el ser: esto es, la fugacidad del aparecer que todo lo arrastra y se lo lleva. Es el ser el que hace presente el pasado, que manifiesta la presencia, que exterioriza la interioridad, que inmediatiza la mediación, que traspasa categorialmente la posición de las determinaciones. El "Instante" (Augenblick) se nos vuelve en la Historia de la Metafísica en un "Ahora" (Jetzt) que ejecuta, realiza efectivamente la esencia, el "Ahora" como conector, como elemento lógico que deviene, mide y traza un ante y un después, un antes que es en sí mismo una eternidad para un lado y un después que es otra eternidad pero para el otro lado. Este "Instante", pero como el "Ahora", se nos ha vuelto en la Gran Puerta Camino (Thorweg) de "De la visión y enigma" (Vom Gesicht und Räthsel) de Así habló Zaratustra. En La voluntad de poder de Nietzsche siempre se esconde interpretativamente la Wirklichkeit de Hegel. Tal conector lógico en el que consiste el "Ahora" es en lo profundo un "en sí oscuro", así como un "… espíritu, mitad enano, mitad topo; paralítico; paralizante; dejando caer plomo en mi oído, pensamientos-gotas de plomo en mi cerebro", esto es, que fuerza volitivamente en un primer momento negativo a la pesadez misma de nuestra vida de hundirnos en nuestro más oscuro ocaso de nuestro dolor y mortalidad; y que en un segundo momento positivo, cuando hemos asumido la negatividad sin engaños, nos lanza a querer perseverar y resistir en el "Ahora" mismo; quiere más y más voluntad que siempre se dé en el antes y el después de la más radical y propia fugacidad:

> ¡Mira ese portón! ¡Enano!, seguí diciendo: tiene dos caras. Dos caminos convergen aquí: nadie los ha recorrido hasta su final…Esa larga calle hacia atrás: dura una eternidad. Y esa larga calle hacia delante – es otra eternidad…Se contraponen esos caminos; chocan derechamente de cabeza:

– y aquí, en ese portón, es donde convergen. El nombre del portón está escrito arriba: Instante.

Si nos hemos percatado, en esta interpretación heideggeriana, no hemos salido de la comprensión del hombre como "Superhombre" o, si se quiere, del "Transhombre" (Übermensch) como el "sentido de la tierra": "El superhombre es el sentido de la tierra. Diga vuestra voluntad: ¡sea el superhombre el sentido de la tierra!". Y en tal sentido la tierra se nos vuelve en lo que queramos que ella sea: ya la más radical alienación, ya la más radical autenticidad. En esto las dialécticas de Hegel y Nietzsche se entrecruzan nuevamente incluso con las mismas palabras. Tanto en la "Lógica del Ser" de la Ciencia de la lógica de Hegel como en Así habló Zaratustra de Nietzsche se utilizan los verbos übergehen (y de allí el Übergang) y untergehen (y de allí el Untergang). Nos movemos en un transitar (un caminar que traspasa al otro lado) y en un hundirse; nos movemos en un Tránsito (Übergang) y en un Ocaso (Untergang): "La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que en el hombre se puede amar es que es un tránsito y un ocaso". Este Ocaso como sabemos se resuelve en "El convaleciente" (Der Genesende) de la Tercera Parte del Zaratustra y que es uno de los textos claves interpretativos para Heidegger de la Voluntad de poder, pues ella se realiza en la afirmación del "Instante" que quiere volver. Y es allí cuando Zaratustra termina su "ocaso": "Así – acaba el ocaso de Zaratustra".

Y aquí radica el basamento mismo de la idea de *Augenblick* de Nietzsche. Idea que Heidegger hace suya tratando incluso ir más allá de ella en lo que tiene de ontoteológica, por eso su Ereignis que en tanto Herrschaft acontece, apropia, da Destruktion de la Ontoteología como Voluntad de poder (Der Wille zur Macht) y como Eterno retorno (Der ewigen Wiederkunft), pero en ello mismo el Eterno retorno queda "asumido" como Da-zwischenkunft des Seyns30 (o del Ereignis); ya no hay nada "eterno" (rasgo ontoteológico que se da en contra de lo fugaz en la dialéctica invertida contra la dialéctica de Platón del mundo verdadero y el mundo aparente), sino en el Ahí mismo del Ereignis.

En el Ahí singular y propio del Apropiamiento "se da" el entre venidero, la radical articulación que todo lo espera, la más radical libertad, esto es, en el Abismo: ¡la Libertad! Una fórmula podría ser la siguiente: es gibt Freiheit, Das Seyn (Erignis) gibt Freiheit (no olvidemos la Entrevista del Spiegel). Esto es lo propuesto por el pensamiento más radical del último Heidegger a la luz de su diálogo esencial con Nietzsche. El Eterno retorno tiene todo eso de la medida misma, el tiempo del reloj (con lo cual Heidegger se enfrentó desde joven)31, que abre y cierra; el Eterno retorno acontece en la economía de la esencia en su autorregulación que es la regulación de todo lo que aparece, de todo lo que es; economía del fundamentar y lo fundamentado, la diferencia ontológica que atraviesa la Ontoteología de Platón a Nietzsche. Heidegger centra toda su interpretación, finalmente, para dar cuenta de este rasgo "económico", desplazando la mirada de esa "aparente obra fundamental" que es La voluntad de poder, y la desplaza a el fundamento de todo fundamento, esto es, la "verdadera obra capital": Also sprach Zaratustra. Ein Buch für Alle und Keinen y a dos pasajes de este libro, que pertenecen a la Tercera Parte, que ya hemos mencionado: "De la visión y enigma" y "El convaleciente".

El Eterno retorno es la plasmación misma de la voluntad que como medida dinámica es imagen que estructura, configura, traza, archiva, coloca en estantes la propia realidad en su totalidad: mundo, hombre, Dios. El mundo se vuelve en naturaleza sujeta a experimentación, el hombre en un sujeto que agencia la experimentación y dios en eso minúsculo que está ya para afirmarlo ya para negarlo que funciona como fundamento de toda sujeción. El Eterno retorno sería el "Ahora" que pone su pie sobre la totalidad y la deja archivada; por eso el dios se vuelve objeto, fundamento y huye; el hombre se vuelve en animal, que mide y es medido, y la naturaleza en eso que está ahí que "sirve para…". La voluntad en el Ahí, en el "Ahora" es el dominio del logos técnico que todo lo

atraviesa y lo ajusta a su lugar propio dentro de la gran estantería de la constante maquinación de la voluntad: Todo se rompe, todo se recompone; eternamente se construye a sí misma la misma casa del ser. Todo se despide, todo vuelve a saludarse; eternamente permanece fiel a sí el anillo del ser.

La Maquinación construye y destruye por siempre, eternamente, en cada "Ahora" y en todas partes: "En cada instante comienza el ser; en torno a todo 'Aquí' gira la esfera 'Allá'.

Por tanto, en el Eterno retorno, Heidegger se juega su propia vida (vida individual, social e histórica) en su investigación acerca de Nietzsche; y en ello el acontecer de Alemania, Europa y Occidente, esto es, la culminación de un modo de ser del hombre que ya no da más de sí y que se ha vuelto contra el propio hombre en lo más propio de su esencia. En el Eterno retorno de la Voluntad de poder del "Transhombre", en lo radical, resuenan las fuerzas de destrucción ya del marxismo ya del nazismo en los años 30 y 40 (y posteriormente del capitalismo y cualquier modo de totalitarismo unificador y globalizante). Por esto Heidegger busca dar con modos de pensamiento que puedan dar con eso que pensó finalmente Nietzsche, pero de "otra manera", y propone la Destruktion, ya en Ser y tiempo (e incluso antes ya utilizaba este término), y luego aparece en los años 30, en Beiträge, por ejemplo, la Besinnung, y después más adelante, la Erfahrung des Denkens, Gelassenheit, Unterwegs zur Sprache, Ortschaft des Seins...

Para finalizar este escrito escuchemos las siguientes palabras de Heidegger que cierran sus Beiträge zur Philosophi. Vom Ereignis de 1936-1938:

¡Qué pocos saben que el dios aguarda [Gott wartet] la fundación de la verdad del ser [Gründung der Wahrheit des Seyns] y con esto el salto del hombre [Einsprung] al ser-ahí [in das Da-sein]! En lugar de ello parece que el hombre tuviera que y habría de esperar al dios. Y tal vez sea ésta la forma más capciosa [die verfänglichste Form] del más profundo ateísmo y el aturdimiento de la impotencia [die Betäubung der Ohnmacht] para sufrir el acaecimiento [Er-leidung der Ereignung] de ese sobre- venir del ser [Da-zwischenkunft des Seyns], que ofrece primero un sitio al estar del ente al interior de la verdad y le asigna el derecho de estar en la más vasta lejanía del paso del dios [der weitesten ferne zum Vorbeigang des Gottes], derecho cual asignación [Zuteilung] sólo acaece como historia [geschieht als Geschichte]: en la transformación del ente [Umschaffung des Seienden] a la esencialidad de su determinación y a la liberación del abuso de las maquinaciones [die Befreiung aus dem Missbrauch der Machenschaften], que trastornando [verkeherend] todo ahogan al ente en el usufructo [Nutzniessung].

En definitiva, para Heidegger, si nos hemos dado cuenta, se resuelve el problema de la Ontoteología de la "mano de Nietzsche". En lo más propio de la voluntad lógico-técnica nihilista determinante del ente en su totalidad (Dios, mundo, hombre), ahí mismo, la renuncia (Verzicht), la libertad (Freiheit), la retención (Verhaltenheit), el silencio (Schweigen), la palabra (Wort)… el instante (Augenblick)… el apropiamiento (Ereignis)… solamente desde ahí es posible que el dios vuelva, que la naturaleza sea esplendente y que el hombre agradezca en libertad… Heidegger dice en Sendero de campo (1949) que:

"¿Habla el alma? ¿Habla el mundo? ¿Habla Dios? Todo habla de la renuncia [Verzicht] en lo mismo. Esta renuncia no quita. La renuncia da. Da la inagotable fuerza de lo sencillo. Ese buen consejo hace morar en un largo origen"… En el Ereignis, en el Augenblick… se cruzan desde siempre los dos caminos: el Ontoteológico y el Otro… dos caminos que podemos ya ver indicados… el primero, como es obvio, por un sabio, el segundo por un poeta…

Uno es Periando… que señala… meleta tò pán… (Preocúpate por el ente en totalidad). Otro es Esquilo, que nos dice:… hapant' epakhthe plen theoisi koiranein... (Acaso todo pesa, únicamente no sobre los dioses el dominio…).